

HASBULLAH  
M.NAZAR ALMASRI  
RAJA MELIZA



# TOGAK BALIAN

RITUAL PENGOBATAN MASYARAKAT  
KENEGERIAN KOTO RAJO  
KUANTAN SINGINGI



# *Togak Balian*

***Ritual Pengobatan Masyarakat Kenegerian Koto Rajo  
Kuantan Singingi***

Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, tentang Hak Cipta

PASAL 2

- (1) Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

PASAL 72

- (1) Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (Satu Juta Rupiah), atau paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (Lima Miliar Rupiah).
- (2) Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Hasbullah  
M. Nazar Almasri  
Raja Meliza

# *Togak Balian*

***Ritual Pengobatan Masyarakat Kenegerian Koto Rajo  
Kuantan Singingi***

Asa Riau

# *Togak Balian*

***Ritual Pengobatan Masyarakat Kenegerian Koto Rajo  
Kuantan Singingi***

Hak Cipta @2014 Hasbullah, M. Nazar Almasri, Raja  
Meliza

Penulis: Hasbullah, M. Nazar Almasri, Raja Meliza

Tata Letak/Cover: Katon

Percetakan: CV Mulia Indah Kemala

ISBN: 978-602-1096-20-8

Cetakan pertama, 2014

Diterbitkan oleh:

**Asa Riau (CV. Asa Riau)**

Anggota IKAPI

Jl. Kapas No 16 Rejosari,

Kode Pos 28281 Pekanbaru - Riau

e-mail: asa.riau@yahoo.com

## Kata Pengantar

Tak ada kata yang pantas diucapkan selain dari rasa puji dan syukur ke hadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat-Nya sehingga karya ini selesai dan dapat diterbitkan. Buku ini berasal dari penelitian penulis yang sepenuhnya dibiayai oleh LPPM UIN Suska Riau.

Penyembuhan terhadap suatu penyakit di dalam sebuah masyarakat dilakukan dengan cara-cara yang berlaku di dalam masyarakat sesuai kepercayaan masyarakat tersebut. Ketika manusia menghadapi berbagai masalah di dalam hidup, di antaranya sakit, manusia berusaha untuk mencari obat untuk kesembuhan penyakitnya itu. Bukan hanya pengalaman, faktor sosial budaya, dan faktor ekonomi yang mendorong seseorang mencari pengobatan. Akan tetapi, organisasi sistem pelayanan kesehatan, baik modern maupun tradisional, sangat menentukan dan berpengaruh terhadap perilaku mencari pengobatan.

Secara umum, sistem medis dibagi ke dalam dua golongan besar, yaitu sistem medis ilmiah yang merupakan hasil perkembangan ilmu pengetahuan (terutama dalam dunia barat) dan sistem non medis (tradisional) yang berasal dari aneka warna kebudayaan manusia. Pengobatan kedokteran berbasis pembuktian ilmiah, sedangkan pengobatan tradisional berdasarkan kearifan lokal yang berasal dari kebudayaan masyarakat, termasuk di antaranya pengobatan dukun, yang dalam mengobati penyakit menggunakan tenaga gaib atau kekuatan supranatural. Pengobatan maupun diagnosis yang dilakukan dukun selalu identik dengan campur tangan kekuatan gaib ataupun yang memadukan antara kekuatan rasio dan batin.

Tradisi perdukunan masih tetap berlaku di tengah masyarakat, meskipun pengobatan medis atau modern berkembang dengan pesat dan telah masuk ke sudut-sudut kampung. Namun, masyarakat setempat masih percaya dan mempertahankan praktik pengobatan “Balian” yang dalam istilah setempat disebut dengan “Togak Balian” atau “Togak Ubek”. Dalam kenyataannya, Kenegerian Koto Rajo sudah tersedia sarana sistem pengobatan modern, seperti puskesmas dan begitu juga dengan tenaga

kesehatannya. Namun, masyarakat tetap melakukan praktik pengobatan yang melibatkan dukun. Di samping itu, praktik pengobatan dengan melibatkan dukun dinilai bertentangan dengan ajaran Islam. Padahal masyarakat setempat merupakan penganut agama Islam. Penelitian ini mendapati bahwa masih bertahannya praktik perdukunan disebabkan masyarakat masih percaya akan keampuhan sistem pengobatan tersebut. Di samping itu, kurangnya pemahaman mereka terhadap ajaran Islam, sehingga mereka memandang praktik tersebut tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Akhir kata penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah memberikan sumbangan hingga karya kecil ini dapat dipublikasikan secara luas, baik yang terlibat secara langsung maupun tidak langsung yang tidak mungkin disebutkan satu persatu. Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada pihak LPPM UIN Suska Riau yang sudah meloloskan proposal penulis sehingga penelitian ini dapat dilakukan dan kemudian diwujudkan dalam bentuk buku. Ucapan terima kasih juga diucapkan kepada para informan yang sudah mau menerima dan melayani pertanyaan-pertanyaan penulis dalam mengumpulkan data. Ucapan terima



kasih juga diucapkan kepada seluruh warga Kenegerian Koto Rajo yang dengan ramah dan membantu penulis selama penelitian ini berlangsung, khususnya keluarga besar Raja Meliza. Ucapan serupa juga disampaikan kepada seluruh peserta seminar hasil penelitian, khususnya narasumber, Bapak Drs. H. Promadi, MA, Ph.D.

Penulis menyadari berbagai kekurangan yang terdapat dalam tulisan ini, dan itu sepenuhnya adalah tanggung jawab penulis. Semoga tulisan ini memberikan manfaat bagi kita semua, terutama dalam memperkaya khasanah tentang karya budaya lokal.

Pekanbaru, Akhir Desember 2014

Penulis

# Daftar Isi

Kata Pengantar .....	v
Daftar Isi .....	ix
Daftar Gambar .....	xi
Daftar Tabel .....	xiii
Daftar Grafik .....	xiii
 <b>BAB I Pendahuluan .....</b>	 <b>1</b>
 <b>BAB II Dialektika Islam dalam Budaya Lokal .....</b>	 <b>5</b>
2.1. Agama dan Kepercayaan dalam Masyarakat Melayu .....	5
2.2. Kepercayaan Sebagai Warisan Leluhur .....	17
2.3. Pergulatan Islam dalam Budaya Lokal .....	25
2.4. Integrasi Islam dalam Budaya Melayu .....	37
2.5. Islamisasi Sastra dan Nilai Melayu .....	49
 <b>BAB III Dukun, Magi, dan Mantra .....</b>	 <b>59</b>
3.1. Dukun .....	59

3.2. Peran Dukun dalam Penyembuhan Penyakit .....	69
3.3. Magi .....	78
3.4. Mantra .....	87
<b>BAB IV Profil Kenegerian Koto Rajo .....</b>	<b>107</b>
4.1. Sejarah Ringkas Kenegerian Koto Rajo ....	107
4.2. Geografis .....	110
4.3. Struktur Organisasi Pemerintahan .....	112
4.4. Kependudukan .....	123
4.5. Sosial Budaya .....	124
4.6. Sosial Ekonomi .....	137
4.7. Sosial Keagamaan .....	141
<b>BAB V Togak Balian: Suatu Ritual Pengobatan..</b>	<b>151</b>
5.1. Konsep Pengobatan Togak Balian .....	154
5.2. Peserta dalam Ritual Togak Balian .....	159
5.3. Media Yang Digunakan .....	163
5.4. Waktu Pelaksanaan .....	185
5.5. Tata Cara Pelaksanaan Togak Balian .....	188
5.6. Togak Balian dan Keberagamaan Masyarakat .....	220
<b>Daftar Kepustakaan .....</b>	<b>227</b>

## Daftar Gambar

Gambar 2.1	: Fenomena Agama Orang Melayu .....	9
Gambar 2.2	: Hubungan antara agama (Islam) dengan Kepercayaan Lama dalam Masyarakat Melayu .....	12
Gambar 2.3	: Hubungan antara Agama Islam, Islam Populer dan Warisan Kepercayaan dalam Masyarakat Melayu .....	15
Gambar 5.1	: Semua Perlengkapan telah Jadi .....	164
Gambar 5.2	: Tikar Umbai .....	166
Gambar 5.3	: Mayang .....	166
Gambar 5.4	: Kebun Bunga .....	167
Gambar 5.5	: Parasen .....	168
Gambar 5.6	: Bunga Tujuh Macam .....	169
Gambar 5.7	: Hidangan .....	170
Gambar 5.8	: Bara Api .....	171
Gambar 5.9	: Lilin .....	173
Gambar 5.10	: Pelita .....	174

Gambar 5.11 : Kumantan sedang Memotong	
Limau .....	176
Gambar 5.12 : Rebab .....	178
Gambar 5.13 : Sanggar atau Sanggou .....	181
Gambar 5.14 : Balai dalam Pengobatan Badikei	
di Sakai .....	181
Gambar 5.15 : Kumantan Mengenakan Ikat Kepala	
dan Kain Panjang .....	185
Gambar 5.16 : Kumantan Sedang Melakukan	
Sujud (Bajungkou) .....	192
Gambar 5.17 : Kumantan Sedang Melakukan	
Tarian .....	207

## Daftar Tabel

Tabel 4.1	: Nama-nama Desa yang dimekarkan	110
Tabel 4.2	: Daftar Nama Aparat Pemerintahan Desa Kenegerian Koto Rajo .....	113
Tabel 4.3	: Daftar Nama Anggota BPD Kenegerian Koto Rajo .....	116
Tabel 4.4	: Gelar dan Jabatan Persukuan di Kenegerian Koto Rajo .....	118
Tabel 4.5	: Jumlah Penduduk Desa Kenegerian Koto Rajo .....	124

## Daftar Grafik

Grafik 4.1	: Jumlah Rumah Ibadah di Kenegerian Koto Rajo Tahun 2013 .....	143
------------	---	-----



# Bab I

## Pendahuluan

Setiap masyarakat – baik yang sederhana maupun sudah maju – mempunyai sistem sosial dan sistem budaya tersendiri dalam menata kehidupan dan membuat masyarakat itu bertahan. Berbagai aspek yang terdapat dalam sistem sosial dan budaya diwariskan oleh masyarakat kepada generasi selanjutnya dengan cara belajar. Di samping itu, sistem sosial dan budaya sering dijadikan tolak ukur – terutama masyarakat sederhana – dalam menilai seseorang.

Tradisi adalah kebiasaan sosial yang diturunkan dari satu generasi ke generasi lainnya melalui proses sosialisasi (Judistira K. Garna, 1996: 186). Tradisi menentukan nilai-nilai dan moral masyarakat, karena tradisi merupakan aturan-aturan tentang hal apa yang benar dan hal apa yang salah menurut warga masyarakat. Konsep tradisi ini meliputi pandangan dunia (*worldview*) yang menyangkut kepercayaan



tentang masalah kehidupan dan kematian serta peristiwa alam dan makhluknya; atau konsep tradisi ini berkaitan dengan sistem kepercayaan, nilai-nilai, dan cara serta pola berpikir masyarakat.

Dalam hidup ini manusia menghadapi berbagai persoalan, salah satu persoalan yang tak mungkin dielakkan adalah masalah sakit. Penyakit adalah penderitaan yang dialami oleh hampir setiap manusia. Sakit adalah lawan dari sehat, maka setiap orang yang sehat tetap akan mengalami sakit. Hanya saja ada penyakit yang diderita seseorang dalam jangka panjang dan ada pula dalam jangka pendek. Ada yang demikian menyengsarakan, dan ada pula yang tidak begitu menyengsarakan. Oleh karena itu, manusia senantiasa berikhtiar untuk sembuh dari penyakit atau mengobati penyakit tersebut.

Berbagai cara ditempuh oleh masyarakat untuk sembuh dari penyakit, baik medis, pengobatan alternatif, maupun melibatkan perdukunan. Cara-cara yang ditempuh berkait erat dengan pemahaman masyarakat tentang sumber atau penyebab dari penyakit tersebut. Jika penyakit dianggap bersumber dari fisik atau tubuh manusia, biasanya mereka lebih memilih cara-cara medis atau pengobatan alternatif lainnya. Namun, jika penyakit dianggap bersumber

dari hal-hal gaib, maka biasanya mereka akan mencari dukun untuk mengobatinya. Meskipun dunia medis saat sekarang ini berkembang dengan pesat, tidak berarti pengobatan alternatif dan perdukunan hilang sama sekali. Bahkan fenomena yang berkembang adalah semakin maraknya bentuk-bentuk pengobatan alternatif, baik yang bersifat herbal maupun menggunakan kekuatan batin. Demikian juga dengan dunia perdukunan tetap masih bertahan, meskipun tidak sesemarak pengobatan alternatif.

Jika penyakit yang diderita dipahami sebagai pengaruh roh jahat, karena kemurkaan roh atau dewa tertentu, maka pencegahan yang dilakukan adalah dengan cara mengusir roh jahat tersebut atau menenangkan kemarahan roh yang berada dalam diri si sakit (Bustanuddin Agus, 2006: 267). Tentu usaha ini tidak dilakukan sendiri oleh si sakit, tetapi dengan pertolongan “orang pintar” atau seorang dukun (bomoh). Sesajen, tepung tawar, minum ramuan, dan tak lupa jampi-jampian yang dinamakan oleh Norbeck (1974: 47-49) dengan *rites of healing*, dari sang dukun atau bomoh merupakan kiat yang nampaknya berbeda sama sekali dengan ilmu kedokteran, di mana pengobatan tradisional melibatkan kepercayaan kepada yang gaib.

Dalam masyarakat Melayu tradisional, institusi bomoh, dukun atau pawang adalah di antara institusi sosial yang dihormati. Selain penghulu, imam atau ustadz, bomoh adalah salah seorang tokoh masyarakat yang disegani dan dihormati (Mohd. Taib Osman, 1989b: 54). Menurut Syed Hussein Alatas (1972), Kepercayaan kepada pengobatan bomoh, dukun atau *shamanism* adalah sebagian daripada *collective representation* dalam setiap masyarakat.

Fenomena tersebut juga terdapat pada masyarakat Koto Rajo Kecamatan Kuantan Hilir Seberang Kabupaten Kuantan Singingi. Apabila salah seorang warga masyarakat menderita suatu penyakit, dan berbagai cara sudah ditempuh untuk mengobatinya, namun tetap belum sembuh, maka masyarakat Koto Rajo tersebut akan melakukan pengobatan tradisional yang dianggap bisa menyembuhkan penyakit. Pengobatan tersebut dilakukan masyarakat dengan cara melaksanakan upacara pengobatan “Togak Balian” atau biasa disebut oleh masyarakat dengan sebutan “Togak ubek” (Ibu Ijah, *wawancara*, Februari 2014).

# Bab II

## Dialektika Islam dalam Budaya Lokal

### 2.1. Agama dan Kepercayaan dalam Masyarakat Melayu

Sistem kepercayaan merupakan suatu yang asas dalam kehidupan manusia. Setiap masyarakat di dunia ini menganut satu sistem kepercayaan tertentu. Dari berbagai hasil penelitian antropologi ditemukan bahwa tidak ada masyarakat di dunia ini yang tidak memiliki sistem kepercayaan atau agama, baik dalam masyarakat yang masih terbelakang maupun yang sudah maju. Sistem kepercayaan merupakan aspek kebudayaan yang terjaring luas dalam masyarakat. Melalui sistem kepercayaan inilah manusia melakukan hubungan dengan yang gaib (Tuhan) yang dipandang mempunyai pengaruh dalam kehidupan manusia. Secara teoretis, sistem kepercayaan merupakan salah satu bagian dari inti kebudayaan. Oleh karena itu, bagian ini merupakan bagian yang sangat sulit sekali untuk berubah atau kalau pun berubah memerlukan

proses yang panjang. Orang Melayu sudah mengalami berbagai rentang kepercayaan, mulai dari animisme-dinamisme, Hindu-Buddha, dan terakhir kepada Islam.

Orang Melayu membedakan antara agama dan kepercayaan. Dalam pandangan mereka yang dimaksud dengan agama hanyalah agama-agama besar yang diakui oleh pemerintah – seperti Islam, Kristen, Khatolik, Hindu, Buddha, dan Konghucu – sedangkan keyakinan-keyakinan berupa penyembahan “dewa-dewa” dan kepercayaan akan kekuatan yang dimiliki makhluk halus (jin, hantu, jembalang, sikodi, pengunggu, dan lain-lain) hanya dipandang sebagai suatu kepercayaan saja. Kepercayaan juga mencakup upacara-upacara yang lahir dari kebiasaan-kebiasaan lama orang Melayu seperti tepung tawar, menyemah kampung, mati tanah, tradisi perdukunan, dan sebagainya.

Penggunaan kata agama dan kepercayaan dari segi ini tidak terlalu jauh menyimpang daripada penggunaannya dalam ilmu sosial, karena agama (*religion*) lebih ditujukan kepada sistem kepercayaan yang teratur atau berorganisasi, sedangkan kepercayaan (*beliefs*) ditujukan kepada fenomena kepercayaan dan tidak memiliki ciri-ciri yang berorganisasi atau sistem. Dalam ilmu sosial, agama besar yang berorganisasi dikatakan sebagai satu

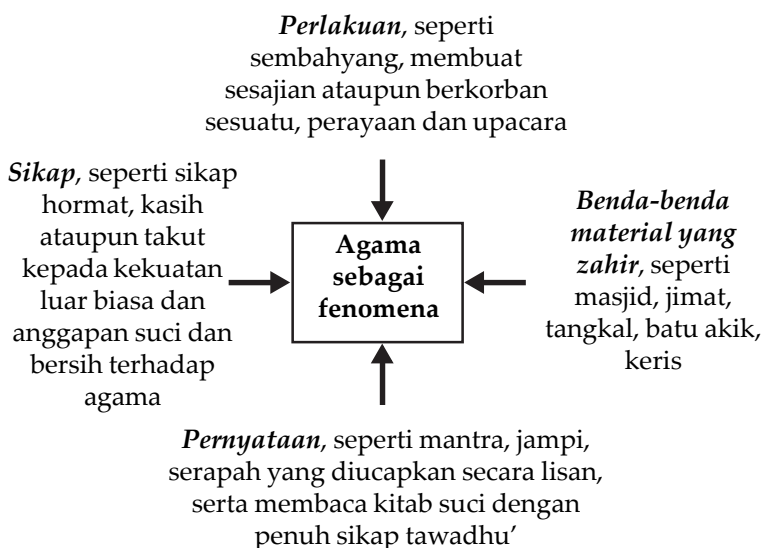
'Church'. Konsep 'Church' digunakan untuk menunjukkan adanya organisasi dalam penganutan agama itu, bukan sekedar menunjukkan adanya sebuah bangunan untuk beribadat seperti dalam penggunaan biasa kata tersebut (Mohd. Taib Osman, 1989a: 147).

Tidak diragukan lagi, bahwa agama orang Melayu adalah Islam. Terlepas apakah mereka menjalankan ajaran Islam secara utuh atau tidak. Menurut Yusmar Yusuf, keislaman mereka ini sudah tidak bisa 'dipertengkarkan' lagi, karena persoalan ibadah dan muamalah adalah persoalan individual. Dan jika mereka tidak Islam, jelas mereka dikatakan tidak Melayu lagi. Di sini terlihat dengan jelas, Yusmar Yusuf mendefinisikan Islam dalam konsep yang minimal. Dalam kenyataannya, memang tidak semua orang Melayu melakukan ajaran Islam secara sempurna, dan bahkan dalam kasus-kasus tertentu mereka melakukan kegiatan-kegiatan yang jelas melanggar ajaran Islam. Namun, mereka tidak dikatakan keluar atau sudah tidak Islam lagi, karena dalam pandangan orang Melayu – sebenarnya hal ini juga menjadi perdebatan dari berbagai aliran teologi Islam tentang perbuatan dosa yang dilakukan oleh seorang muslim – keluar atau sudah tidak Islam lagi berarti sudah pindah atau masuk ke agama yang lain.

Dengan kata lain, selama mereka masih memeluk Islam atau tidak masuk agama lain, sekalipun mereka tidak menjalankan ajaran Islam secara utuh atau melakukan perbuatan-perbuatan yang melanggar ketentuan agama, mereka masih tetap dipandang Islam dan berhak diperlakukan sebagai seorang Muslim. Tetapi, apabila mereka keluar dari Islam, maka dengan sendirinya mereka tidak lagi dikatakan sebagai orang Melayu, dan hilanglah hak-hak kemelayuannya (Hasbullah, 2011: 50-51).

Dalam masyarakat Melayu juga berkembang kepercayaan-kepercayaan kepada makhluk halus yang dapat mengganggu jalannya kehidupan, serta upaya-upaya yang dilakukan, baik untuk mengusir atau “memanfaatkan” makhluk tersebut melalui pembacaan jampi-jampi dan mantra-mantra. Kesemua hal ini bisa disebut sebagai ‘fenomena agama’ dalam masyarakat Melayu. Dalam ilmu sosial, fenomena merupakan suatu *abstraksi*, yaitu suatu gambaran yang terukir dalam kepala sebagai hasil dari penyerapan akal terhadap hal-hal yang didapati oleh panca indra, seperti mata yang melihat, telinga yang mendengar, hidung yang mencium, lidah dan kulit yang merasa. Masih banyak orang Melayu yang menyimpan dan percaya kepada benda-benda tertentu yang dipandang memiliki kekuatan atau sakti, seperti keris, batu akik,

jimat, dan lain sebagainya. Melalui panca indra, juga bisa menangkap sikap dan perasaan orang Melayu, seperti sikap takwa, tunduk, hormat, takut, dan sebagainya terhadap kekuatan luar biasa (gaib). Hal ini terjadi karena adanya anggapan bahwa kekuatan luar biasa dan benda-benda yang berkaitan dengannya dipandang suci dan mampu mendatangkan “berkah” serta mampu menolak bahaya dalam kehidupan. Secara singkat fenomena beragama orang Melayu dapat digambarkan sebagai berikut:



**Gambar 2.1.** Fenomena agama orang Melayu [Dikutip dari Mohd. Taib Osman (1989a: 152) dengan sedikit tambahan].



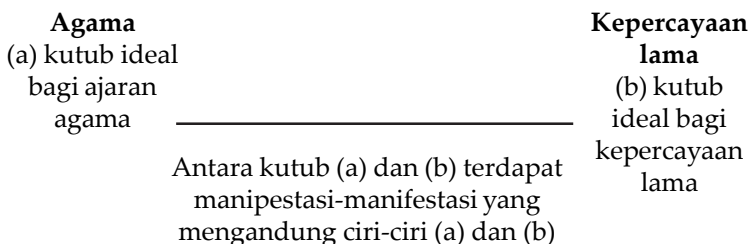
Sebagaimana sudah diketahui bahwa budaya Melayu terkumpul dari berbagai unsur kebudayaan, seperti animisme-dinamisme, Hindu-Buddha, dan Islam yang datang belakangan melakukan “akomodir” terhadap unsur-unsur budaya tersebut dan secara perlahan melakukan pelurusan-pelurusan terhadap hal-hal yang bertentangan dengan ajaran Islam, seperti penyembahan kepada dewa-dewa diganti dengan penyembahan kepada Allah (tauhid). Satu hal yang cukup bertahan dalam budaya Melayu sebagai warisan lama adalah unsur sastra, berupa jampi-jampi dan mantra-mantra. Berbagai fenomena menunjukkan sampai sekarang sebagian masyarakat Melayu (terutama di kampung-kampung) masih percaya kepada makhluk-makhluk halus tersebut, dan selalu melakukan upacara atau sesajian yang diikuti dengan pembacaan mantra untuk melakukan “negosiasi” dengan makhluk tersebut. Fenomena ini terlihat ketika akan mendirikan rumah, berkebun, tradisi pengobatan, dan sebagainya.

Dalam masyarakat Melayu, yang disebut dengan kepercayaan itu meliputi bukan saja kepercayaan lama yang menjadi peninggalan masa lampau, tetapi juga kepercayaan populer Islam, yaitu sebagian perlakuan orang Melayu berhubungan dengan kekuatan gaib. Dalam perlakuan agama orang Melayu terdapat

persepsi terhadap agama resmi yang mereka anut dan kepercayaan lama, namun persepsi ini tentu saja berbeda antara satu tempat dengan tempat yang lain, karena berbagai faktor. Jadi, memang tidak terdapat pemisahan yang jelas antara keduanya, yang ada hanyalah satu model kontinum atau rangka persambungan antara dua kutub yang mewakili ciri agama resmi (Islam) dengan kepercayaan lama. Dengan menggunakan model ini juga dapat dilihat bahwa ciri yang dikatakan agama resmi dan ciri yang dikatakan kepercayaan lama mengalir ke arah satu sama lain. Ini juga bermakna, kecuali ciri-ciri asli antara kedua kutub tadi, ada kemungkinan ciri-ciri lain disamar-samarkan hingga masuk ke bahagian yang satu lagi.

Misalnya, konsep Tuhan dan hantu, walaupun bunyi antara kedua kata ini cuma terbalik, tidak mungkin keduanya bertukar tempat. Masing-masing duduk di kutub idealnya dan merupakan dua konsep yang bertentangan dalam pandangan orang Melayu. Tambahan pula, apabila Tuhan menjadi “Allah”, maka lebih tidak mungkin lagi kedua konsep ini bertukar tempat. Tetapi, dalam konsep Islam sendiri terdapat iblis dan syaitan, yaitu makhluk yang dijadikan oleh Tuhan, tetapi ingkar dan durhaka kepada Tuhan. Jika garis persambungan tadi mewakili konsep Allah, iblis

dan syaitan, maka Allah ‘duduk’ di satu kutub sementara iblis dan syaitan duduk pada kutub yang lain. Di sini bukan lagi konsep kontinum, karena Allah dengan iblis/syaitan merupakan satu pertentangan. Tetapi, jika diambil keseluruhan kepercayaan orang Melayu, dan garis persambungan tadi, Allah pada satu titik dan hantu pada titik yang satu lagi, maka iblis/syaitan dapat ditempatkan di pertengahan garis. Ini berarti bahwa atas garis persambungan tadi, kedudukan iblis/syaitan lebih ‘dekat’ kepada Tuhan karena kedua makhluk luar biasa ini diakui oleh agama Islam dan diterima dalam persepsi orang Melayu sebagai bagian dari agama (Islam) mereka, tetapi tetap bertentangan dengan kedudukan Allah Swt. Secara ringkas hubungan antara agama resmi (Islam) dengan kepercayaan lama dalam masyarakat Melayu dapat digambarkan sebagai berikut:

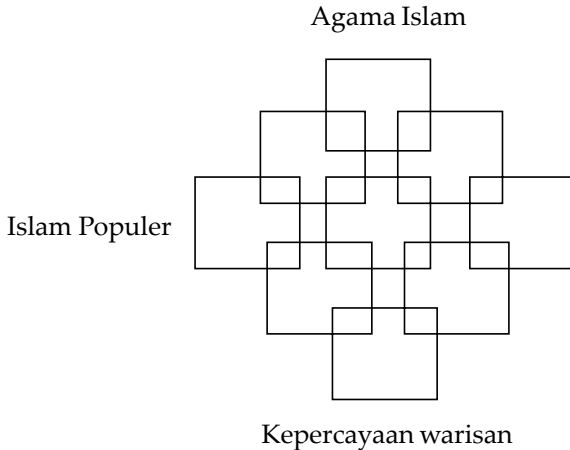


**Gambar 2.2.** Hubungan antara agama (Islam) dengan kepercayaan lama dalam masyarakat Melayu [Dikutip dari Mohd. Taib Osman (1989a: 187)].

Konsep persambungan ini dan juga jarak (*distance*) tidak digunakan untuk menggambarkan kedudukan antara agama resmi dengan kepercayaan tradisional. Secara etnografi, dapat dilihat bahwa agama resmi dan kepercayaan tradisional berlaku serentak dalam kehidupan orang Melayu. Keadaan seperti ini tentu saja dikarenakan oleh adanya kepercayaan-kepercayaan lama yang masih dipertahankan. Hanya saja perbedaan tingkat mempercayai dan melakukan upacara-upacara kepercayaan lama bergantung kepada faktor-faktor tempat suatu masyarakat, tingkat pendidikan, tingkat ekonomi, dan sebagainya.

Hubungan antara agama resmi dengan kepercayaan dalam masyarakat Melayu bisa dilihat dalam berbagai upacara yang dilakukan. Paling tidak ada tiga unsur utama yang berkembang dalam masyarakat Melayu, yaitu; *pertama*, unsur-unsur yang berasal dari ajaran Islam, seperti shalat, berdoa, puasa, naik haji, dan sebagainya. *Kedua*, unsur-unsur yang berasal dari kepercayaan lama, seperti menyemah kampung, menurun lancang, mati tanah, dan tradisi perdukunan lainnya. Dan *ketiga*, unsur-unsur yang berasal dari Islam populer, seperti kenduri, menziarahi tempat-tempat keramat, pelangkah, dan lain-lain.

Ketiga unsur ini terdapat hubungan yang erat dan saling terkait. Dalam masyarakat Melayu tidak terdapat perbedaan perlakuan yang tegas antara unsur-unsur yang berasal dari agama dan unsur-unsur yang berasal dari kepercayaan, karena unsur-unsur yang berasal dari kepercayaan itu tetap tidak boleh berlawanan dengan unsur-unsur yang berasal dari agama. Kedua unsur itu berkembang dan menyatu di tengah-tengah masyarakat dan memperkaya khasanah kebudayaan Melayu. Unsur-unsur kebudayaan lama itu telah diberi muatan nilai-nilai Islam, dengan cara menggantikan simbol-simbol lama dengan simbol-simbol yang berbau Islam. Bukan saja unsur-unsur dalam Islam populer yang mengandung ciri-ciri Islam atau kepercayaan, tetapi unsur-unsur kepercayaan juga mengandung ciri-ciri Islam, seperti mantra yang dimulai dengan kalimat *"Bismillah-ir Rahman-ir Rahim"* dan diakhiri dengan kalimat *"berkat La ilaha illallah Muhammadar Rasullullah"*, atau salah satu dari keduanya (UU. Hamidy, 1999: 121). Oleh karena itu, terdapat tumpang tindih antara ketiga unsur tersebut dalam masyarakat Melayu yang bisa digambarkan sebagai berikut:



**Gambar 2.3.** Hubungan antara agama Islam, Islam populer dan warisan kepercayaan dalam masyarakat Melayu [Dikutip dari Mohd. Taib Osman (1989a: 193)].

Dalam tradisi pengobatan, peran bomoh (dukun) masih sangat dirasakan, dengan tidak mengenyampingkan kemajuan zaman dan perkembangan teknologi pengobatan medis dan tenaga dokter yang semakin banyak. Masyarakat Melayu memandang tidak semua penyakit dapat diobati/d disembuhkan dengan menggunakan medis atau ilmu kedokteran, terutama yang berkaitan dengan makhluk halus, didengki orang, dan lain-lain. Tidak jarang pula pengobatan tradisional sering dijadikan sebagai pengobatan alternatif. Dengan kata lain,

apabila seseorang sakit, ia (pihak keluarga) harus membuat keputusan yang cermat, apakah penyakitnya itu tergolong yang bisa disembuhkan oleh medis atau oleh dukun. Dalam tradisi perdukunan Melayu, seorang bomoh/dukun diyakini mampu melakukan hubungan dialog sekaligus melakukan 'negosiasi' dengan makhluk halus. Berbagai alat atau media yang sering digunakan oleh seorang bomoh adalah seperti; jeruk, air, telur, kemenyan, bunga-bunga, dan sebagainya, yang dipandang sebagai sarana yang mampu untuk mengetahui jenis penyakit dan sekaligus bisa memanggil makhluk halus.

Dengan masih bertahannya tradisi perdukunan ini, bisa dipastikan sastra lisan berupa jampi-jampi, mantra-mantra, dan serapah-serapah juga bertahan (Lihat Hasan Junus & Ediruslan Pe Amanriza, 1993), hanya saja telah mengalami suatu perubahan mendasar dengan dimasukkan nilai-nilai Islam (Lihat Wan Abdul Kadir Wan Yusoff, 2007: 34-50). Dari sudut inilah orang Melayu memandang bahwa berobat ke dukun tidak menyalahi ajaran agama Islam (bukan merupakan perbuatan yang syirik), karena pada hakikatnya dukun dipandang hanya sebagai seseorang yang melakukan usaha, dan yang menyembuhkan atau yang menentukan hasil akhirnya adalah Allah. Masyarakat

Melayu hanya bisa menerima jika upacara-upacara yang dilakukan terdapat unsur-unsur yang bercirikan agama, seperti kalimat-kalimat yang diambil dari al-Qur'an yang digunakan dalam jampi-jampi atau mantra-mantra, atau seperti jimat-jimat yang terdapat dalam kitab *Taj al-Muluk* (kitab pengobatan tradisional Melayu). Dari proses semua ini, lahirlah pepatah Melayu yang dipegang erat oleh hampir semua puak Melayu, yaitu *"obat tidak menyembuhkan, penyakit tidak mematikan"*. Ini berarti segala keputusan berada di 'tangan' Allah atau dikembalikan kepada Allah, dan sebagai makhluk hanya bisa melakukan upaya-upaya yang harus disertai doa, serta harus rela menerima segala keputusan tersebut.

## 2.2. Kepercayaan Sebagai Warisan Leluhur

Pengetahuan agama Islam di kalangan orang Melayu, selain daripada pokok-pokok dasar ajaran Islam seperti shalat, puasa di bulan Ramadhan atau ibadah-ibadah fardhu (wajib) lainnya, pada umumnya tidak begitu mendalam. Tetapi sebagai komunitas Islam usaha ke arah hidup yang berlandaskan ajaran Islam yang ideal senantiasa ada, meskipun mereka tidak begitu mengenal dalil-dalil dan riwayat kehidupan Rasulullah. Dalam keadaan inilah beberapa



kepercayaan lama masih diberlakukan terutama dalam hubungan dengan kegiatan-kegiatan hidup yang praktis. Penyakit harus diobati, keselamatan di laut waktu menangkap ikan harus dijamin, sawah dan ladang perlu dijaga supaya tanaman tidak ditimpa kemudharatan, kemarau, serangan hama dan serangga, atau wabah lainnya. Sejak zaman sebelum orang Melayu menganut agama Hindu-Buddha atau memeluk Islam, mereka telah menghadapi masalah yang sama. Kepercayaan dan pengetahuan dalam menghadapi alam sekitar yang nyata dan gaib tetap kekal, selama manusia tidak mempunyai jawaban yang lebih baik untuk mengatasinya. Meskipun Islam mengajarkan tentang tauhid kepada Allah Swt. tetapi manusia juga dianjurkan untuk berikhtiar, tidak menyerah saja kepada Allah. Pada dataran inilah yang menyebabkan orang Melayu masih tetap berpegang kuat pada kepercayaan lama. Namun, pada masa sekarang ini keadaan sudah mulai berubah, artinya masyarakat juga sudah menggunakan berbagai macam teknologi modern untuk mengatasi berbagai kendala dalam kehidupan.

Dalam masyarakat Melayu, selain daripada penghulu yang menjadi pimpinan dari segi politik dan imam sebagai pimpinan keagamaan, bomoh dan

pawang juga merupakan ahli dalam bidang pengobatan dan kegiatan hidup yang lain, seperti mengambil madu, membuka hutan dan tanah, memelihara kampung, dan lain-lain. Bomoh dan pawang dapat dianggap sebagai institusi dalam kampung Melayu yang melengkapi hidup masyarakat dan merupakan warisan zaman silam kebudayaan Melayu (Mohd. Taib Osman, 1989a: 178). Kehadiran mereka sangat membantu masyarakat, terutama apabila berkaitan dengan hal-hal yang gaib atau mistis. Seorang bomoh atau dukun dipandang sebagai orang yang menguasai dunia gaib, sehingga ia dapat melakukan komunikasi dengan makhluk-makhluk yang kadang-kadang mengganggu jalannya kehidupan manusia. Dalam pandangan orang Melayu, makhluk-makhluk gaib itu terdiri dari dua macam, yaitu ada yang baik dan ada juga yang jahat. Yang baik dipandang sering membantu manusia, sedangkan yang jahat dianggap mengganggu sehingga harus diberi sesajian untuk “membujuknya” agar ia tidak mengganggu manusia.

Mereka yang kuat berpegang pada ajaran agama atau mereka yang memiliki pendidikan akan menentang warisan lampau atau kurang meyakinkannya, tetapi warisan lampau ini masih dipegang kuat oleh

sebagian orang atau mereka yang mempunyai pengetahuan tentang kepercayaan-kepercayaan ini. Namun begitu, tidak ada perbedaan yang tajam antara keduanya, karena juga masih ditemukan seorang imam yang bertindak sebagai bomoh atau pawang, sekalipun ia tidak mau menyebut atau dipandang sebagai bomoh atau pawang. Hal ini terjadi mungkin karena di kalangan masyarakat Melayu terdapat pandangan terhadap kepercayaan warisan bertingkat-tingkat. Ada yang dianggap benar-benar menyalahi akidah Islam karena syirik (menduakan Tuhan) dan ini ditolak oleh orang Melayu, karena orang Melayu merasa takut apabila melakukan perbuatan yang dipandang bertentangan dengan ajaran Islam. Ada juga yang memandang perbuatan itu hanya dijadikan sebagai ikhtiar manusia, dukun atau bomoh hanyalah “perantara”, yang menentukan atau keputusan akhirnya tetaplah berada di “tangan” Allah, pandangan seperti ini dianggap tidak menyalahi ajaran Islam dan dapat diterima oleh orang Melayu.

Dalam kepercayaan warisan orang Melayu, terdapat dasar-dasar yang sama pada setiap puak Melayu. Di kalangan orang Melayu, sudah berabad-abad kepercayaan itu tidak lagi berfungsi sebagai agama, tetapi hidup pada garis pinggir (*periphery*)

peradaban mereka (Mohd. Taib Osman, 1989a: 180). Kepercayaan kepada kekuatan-kekuatan gaib yang diyakini menguasai alam sekitarnya atau tempat-tempat tertentu yang dipandang mempunyai pengaruh bagi kehidupan manusia telah melahirkan berbagai upacara dan sastra lisan. Masyarakat Melayu membagi dunia dalam bagian-bagian tertentu dan dihuni oleh kekuatan-kekuatan gaib tertentu pula. Dari pembagian ini berkembang pula berbagai upacara yang dilakukan untuk kenyamanan kehidupan, baik berupa penyemahan (pemeliharaan) kampung, mati tanah di saat akan mendirikan rumah, tradisi pengobatan, dan upacara-upacara lainnya. Kekuatan-kekuatan luar biasa ini lazimnya dikonsepsikan sebagai makhluk-makhluk yang menjaga tempat-tempat tertentu, seperti jin masjid, jin kerajaan, jembalang tanah, penunggu-penunggu sungai, dan lain-lain. Oleh karena itu, jika melewati tempat-tempat ini – yang dianggap angker atau ada penunggunya – harus minta izin kepadanya, agar tidak diganggunya atau ‘disampuk’nya.

Makhluk gaib memang banyak terdapat dalam kepercayaan orang Melayu, dan yang sangat dikenal luas adalah ‘*orang bunian*’. Keistimewaan ‘orang bunian’ ialah mereka merupakan penghuni dunia ini, tetapi dalam dimensi lain. Konon, menurut penuturan

orang Melayu, dahulu manusia bisa berkomunikasi dengan '*orang bunian*', tapi, karena perbuatan kurang baik yang dilakukan oleh masyarakat, seperti mencuri dan merusak barang-barang '*orang bunian*', maka mereka menghilang dan komunikasi dengan orang biasapun terputus.

Suatu hal yang penting dan perlu diperhatikan ialah di kalangan orang Melayu terdapat kepercayaan lama yang hidup di sisi agama (Islam) mereka. Kepercayaan ini mungkin dikatakan tahayul bagi mereka yang mempunyai pengetahuan agama yang mendalam atau bagi mereka yang memiliki pendidikan tinggi. Namun, bagi antropolog hal ini tidak bisa dinafikan, karena kepercayaan lama itu memang wujud dan merupakan sesuatu yang nyata di kalangan orang Melayu. Sistem kepercayaan orang Melayu tidak akan lengkap bila hanya menjelaskan agama (Islam) resmi mereka, tanpa menjelaskan kepercayaan lama sebagai warisan leluhur. Bertahannya kepercayaan lama yang sifatnya mistis dan *magic* ini sebenarnya bisa dijelaskan dengan meminjam pandangan Paul Radin, bahwa tidak ditemui sedikit petunjuk pun tentang adanya perbedaan fundamental dalam hakikat emosi orang-orang primitif dibandingkan dengan emosi orang modern. Dalam pandangan Malinowski

sebenarnya manusia primitif juga memiliki kemampuan berpikir logis, sedangkan *magic* itu muncul apabila ada bahaya, ketidakpastian, besarnya peluang bagi terjadinya sesuatu secara tiba-tiba dan kecelakaan, bahkan dalam bentuk kehidupan modern sekalipun, *magic* akan muncul. *Magic* diperkirakan akan muncul apabila manusia menemui kesenjangan yang besar, ketiadaan pengetahuan atau kekuatan untuk secara praktis menguasai, dan sebaliknya ia harus meneruskan pencahariannya. Pandangan serupa juga diungkapkan oleh Marret, bahwa pada saat-saat kritis, baik periodik maupun sesekali, dalam kehidupan pribadi dan sosial seseorang, keperluan untuk memanfaatkan sumber-sumber bantuan yang tak terlihat itu dirasakan (Sharifah Maznah Syed Omar, 1995: 26-27).

Meskipun kelihatannya kepercayaan orang Melayu itu banyak mengandung unsur-unsur kepercayaan lama, dalam pandangan mereka praktik-praktik tersebut tidak bertentangan atau melanggar ajaran agama Islam. Proses Islamisasi dalam masyarakat Melayu terjadi secara bertahap dan terus berlangsung sampai sekarang, dan tahap awal adalah memasukkan unsur-unsur yang berbau Islam serta mengganti simbol-simbol lama dengan simbol-simbol

baru yang lebih sesuai dengan ajaran Islam. Kemampuan bertahannya kepercayaan-kepercayaan lama ini, karena ia masih dipandang tetap fungsional dalam kehidupan dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam secara diametral, apalagi setelah mengalami suatu proses Islamisasi sehingga ia dipandang sah dan benar. Hal ini mungkin merupakan suatu konsekuensi yang harus diterima dari penyebaran Islam di kawasan ini yang sangat toleran terhadap praktik-praktik tersebut. Menurut Mohd. Taib Osman (1989c: 90) unsur-unsur lokal cenderung ditambahkan pada peradaban Islam yang kian meluas, dan unsur-unsur Islam itu sendiri sudah diberikan makna dan fungsi yang baru. Tidak dapat dielakkan bahwa situasi seperti ini terjadi apabila Islam meletakkan dirinya pada sistem-sistem kepercayaan yang sudah mapan. Praktik mistikisme membantu mempermudah proses semacam itu. Di kepulauan Melayu, gagasan-gagasan Islam diidentifikasi dengan kepercayaan-kepercayaan yang telah ada. Penyebaran Islam juga membawa serta kepercayaan dan praktik-praktik gaib yang populer di kalangan orang-orang Persia dan orang-orang Muslim India.

### 2.3. Pergulatan Islam dalam Budaya Lokal

Setiap studi tentang dunia Islam sebagai suatu keseluruhan lambat laun akan terbentur pada masalah hubungan antara peradaban Islam dengan kebudayaan-kebudayaan lokal dari kawasan-kawasan yang dalam arti teknis lambat laun mengalami pengislaman. Masalah hubungan antara lapisan peradaban “universal” yang berkoeksistensi dengan peradaban “kedaerahan”, bukanlah semata-mata masalah khas Islam, melainkan juga merupakan ciri setiap kawasan yang ditilik dari segi kebudayaan yang dikenal sebagai peradaban dengan jangkauan supernasional atau “universal”. Realisasi masalah hubungan ini melahirkan pra-anggapan terdapatnya bukan saja suatu identifikasi Islam, melainkan juga pemisahan antara unsur-unsur yang boleh dianggap mempunyai asal Islam dengan unsur-unsur lain yang kehadirannya tidak dapat dikaitkan dengan agama Islam (Grunebaum, 1983: 21).

Kita akan mendapatkan beragam bentuk ekspresi dan pola budaya yang berbeda-beda sesuai dengan kebaikan dan keburukan yang dimilikinya. Dengan kata lain, agama (Islam) selalu dihadapkan pada sebuah konflik atau lebih tepatnya dialektika dengan budaya lokal di mana Islam berkembang. Yang



terpenting sekarang adalah bagaimana Islam yang universal itu berada pada suatu dialog mutual dengan budaya-budaya yang bersifat partikular. Hasil dialog itulah yang kemudian melahirkan pola budaya yang khas Islami. Dialog ini pula yang menunjang kedinamisan Islam dalam konteks ruang dan waktu.

Menurut M.A. Fattah Santoso (dalam Zakiyuddin Baidhawry & Mutohharun Jinan, 2003: 50-51) ada beberapa faktor yang membentuk keragaman kebudayaan, yaitu: *Pertama*, otoritas kekuasaan dalam kerangka persaingan dan perebutan hegemoni dan dominasi kebudayaan sebagai ekspresi politik. *Kedua*, paham keagamaan, baik dalam bentuk mazhab fiqh maupun orde sufi (tarekat). *Ketiga*, ciri-ciri etnis dan rasial pemeluk Islam. Dan ciri ini bagaimanapun telah mempengaruhi bahasa dan kesusastraan, serta segala macam bentuk seni, termasuk musik, variasi dalam gaya kaligrafi, ornamen dan arsitektur, bahkan pakaian dan perhiasan. *Keempat*, sejarah. Kesamaan pengalaman sejarah dan jenis kesadaran yang dimiliki sebuah masyarakat tertentu di masa lampau tidak saja berpengaruh kuat dalam membentuk identitas kebudayaan, tetapi juga dalam menetapkan pola kebudayaan regional-lokal. Kesamaan pengalaman sejarah dapat berupa kesamaan mengalami suatu

kebudayaan pra-Islam tertentu. *Kelima*, ciri-ciri demografis dan geografis. Kawasan di mana selama berabad-abad timbul dan tenggelam secara terus menerus antara masyarakat nomadik dan penetap, mendapatkan ciri-ciri umum yang menonjol dalam beberapa segi kebudayaan, seperti juga kawasan-kawasan yang dihuni masyarakat agraris yang menetap secara penuh.

Islam ketika harus diaktualisasikan dalam kebudayaan telah menampilkan wajahnya yang beragam, dan dalam keragaman kebudayaan Islam yang bersifat regional itu masih tersedia tempat bagi kebudayaan Islam lokal. Namun, semua keanekaragaman kebudayaan itu dipersatukan oleh ruh dan bentuk tradisi yang suci yang bersumber dari tauhid, menyerupai keanekaragaman dalam alam semesta yang merupakan pencerminan *Theopani* Yang Maha Esa. Dari keanekaragaman kebudayaan ini, terimplisitkan beberapa prinsip pengembangan kebudayaan Islam. *Pertama*, prinsip keterbukaan. Dengan prinsip ini, kebudayaan Islam tidak dibangun dari nol. Islam datang pada sebuah kebudayaan – dengan berbagai faktor yang melekat pada dirinya, seperti faktor sejarah, faktor etnis dan rasial, serta faktor demografis dan geografis – untuk kemudian

memberikannya sebuah visi keagamaan, sesuai dengan paham hasil internalisasi masyarakat pendukungnya. *Kedua*, prinsip toleransi, sebagai konsekuensi dari prinsip pertama. Keterbukaan membutuhkan toleransi; tidak ada keterbukaan tanpa toleransi. *Ketiga*, prinsip kebebasan. Aktualisasi dari pemberian visi keagamaan menuntut kebebasan untuk mengembangkan kebudayaan sebagai proses eksistensi kreatif. *Keempat*, prinsip otentisitas yang tersirat dari visi keagamaan yang melandasi bekerjanya prinsip kebebasan. Keragaman yang lahir dari aktualisasi tiga prinsip pertama terintegrasikan dalam kesatuan spiritualitas melalui prinsip otentisitas ini (Santoso dalam Zakiyuddin Baidhawiy dan Mutohharun Jinan, 2003: 59).

Dialektika antara agama (Islam) dan kebudayaan yang memberi tempat pada keragaman kebudayaan Islam, tidak saja regional bahkan lokal. Dari pengalaman historis, terjadi tarik menarik antara prinsip keterbukaan dan prinsip otentisitas. Ketika pendulum lebih kuat pada prinsip keterbukaan, antara lain mengambil unsur-unsur lokal lebih banyak, maka dapat terjadi sebuah sintesis kebudayaan Islam yang secara historis menguntungkan dakwah dan penyebaran Islam, tetapi dinilai sinkretis, belum Islam.

Dan ketika pendulum lebih kuat pada prinsip otentisitas, yang bentuk ekstrimnya berupa gerakan reformasi atau purifikasi, maka dapat terjadi sebuah bangunan kebudayaan Islam yang tidak toleran terhadap tradisi lokal.

Kenyataan tentang adanya pertautan antara agama dan realitas budaya juga memberikan arti bahwa perkembangan agama dalam suatu masyarakat, baik dalam wacana dan praktis sosialnya, menunjukkan adanya unsur konstruksi manusia. Walaupun tentu pernyataan ini tidak berarti bahwa agama adalah ciptaan manusia, melainkan hubungan yang tidak bisa dielakkan antara konstruksi Tuhan, seperti yang tercermin dalam kitab-kitab suci, dan konstruksi manusia, terjemahan dan interpretasi dari nilai-nilai suci agama yang direpresentasikan pada praktik ritual keagamaan. Pada saat manusia melakukan interpretasi terhadap ajaran agama, maka mereka dipengaruhi oleh lingkungan budaya yang telah melekat di dalam dirinya. Hal ini dapat menjelaskan kenapa interpretasi terhadap ajaran agama berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya. Kajian komparatif Islam di Indonesia dan Maroko yang dilakukan oleh Clifford Geertz (1971), misalnya membuktikan adanya pengaruh budaya

dalam memahami Islam. Di Indonesia, Islam menjelma menjadi suatu agama yang sinkretik, sementara di Maroko, Islam mempunyai sifat yang agresif dan penuh gairah. Perbedaan manifestasi agama itu menunjukkan betapa realitas agama sangat dipengaruhi oleh lingkungan budaya.

Pergulatan agama dan tradisi lokal sudah lama menjadi objek kajian, baik dalam tinjauan sosiologis maupun antropologis. Isu agama dalam bingkai budaya lokal tidak akan pernah habisnya, karena semakin dikaji akan semakin menarik. Geertz dalam kajiannya memandang bahwa agama dan budaya berjalan secara membalas, artinya pada satu sisi agama memberi pengaruh terhadap budaya dan pada saat yang sama budaya juga mempengaruhi agama. Dari sinilah terjadinya keragaman dalam kebudayaan Islam, di mana setiap daerah mempunyai corak atau ciri khas sendiri. Hal ini tentu saja merupakan konsekuensi dari bagaimana Islam masuk di daerah tersebut.

Seperti juga agama lain, Islam adalah kekuatan spiritual dan moral yang mempengaruhi, memotivasi, dan mewarnai tingkah laku individu. Menguraikan tradisi Islam yang tumbuh di kelompok masyarakat tertentu adalah menelusuri karakteristik Islam yang terbentuk dalam tradisi populer. Pada titik ini,

persoalan yang segera ditemui adalah unsur pembentuk tradisi tersebut, dan yang lebih penting lagi adalah unsur pembentuk “Tradisi Islam” itu. Di sini istilah “tradisi” secara umum dipahami sebagai pengetahuan, doktrin, kebiasaan, praktik, dan lain-lain yang diwariskan secara turun temurun termasuk cara penyampaian pengetahuan, doktrin, dan praktik tersebut. Selanjutnya tradisi Islam merupakan segala hal yang datang dari atau dihubungkan dengan atau melahirkan jiwa Islam (Muhaimin AG., 2001: 11-12).

Persoalan yang terpenting adalah bagaimana cara mengetahui bahwa tradisi tertentu atau unsur tradisi berasal dari atau dihubungkan dengan atau melahirkan jiwa Islam, yang kemudian menjadi Islam. Dalam konteks ini, Barth (1993) menyatakan bahwa akibat dari tindakan dan interaksi selalu bervariasi dengan maksud partisipasi individu. Pemikiran Barth memungkinkan lahirnya asumsi bahwa suatu tradisi atau unsur tradisi bersifat Islami ketika pelakunya bermaksud atau mengaku bahwa tingkah lakunya sesuai dengan jiwa Islam. Tentu saja ini penyederhaan yang berlebihan dan paling banter hanya memberi titik awal. Lebih lanjut, Nasr (1981) menyatakan bahwa tradisi Islam adalah perpaduan antara wahyu yang diterima Nabi dalam bentuk kitab suci dan bahwa

Islam sebagai agama, diserap sesuai dengan fitrahnya sendiri dan berhasil mencapai jati dirinya melalui peralihan dan sintesis. Tradisi Islam mencakup semua aspek religi dan percabangannya berdasarkan apa yang dicontohkan oleh para wali.

Eickelman mencatat bahwa pola-pola kebudayaan dan keagamaan yang ada, bersama dengan konfigurasi kekuatan sosial-ekonomi lokal mempengaruhi cara penafsiran teks-teks universal, termasuk al-Qur'an dan Hadits. Sementara menurut Woodward (1999: 101), perlu juga dilakukan penelusuran susunan "Islam yang diterima", bahwa tubuh teks dan bentuk tindakan ritual ada pada titik yang ada dalam waktu dan tempat. Tetapi persoalan yang diperdebatkan dalam upaya menjelaskan karakter Islam lokal tidaklah sesederhana bagaimana suatu teks, doktrin, dan bentuk ritual spesifik ditafsirkan. Terlebih dahulu harus dilakukan upaya untuk menentukan cara Islam lokal menjadi sistem keagamaan dan sosial.

Dalam kajian keberagamaan, banyak ahli menggunakan konsepsi Geertz (1992) tentang agama yang melihatnya sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*). Dalam hal ini, agama merupakan pedoman yang dijadikan sebagai kerangka interpretasi

tindakan manusia. Selain itu, agama juga merupakan pola dari tindakan, yaitu sesuatu yang hidup dalam diri manusia yang tampak dalam kehidupan kesehariannya. Di sini, agama dianggap sebagai bagian dari sistem kebudayaan (Geertz, 1992: 8-9). Pola bagi tindakan terkait dengan sistem nilai atau sistem evaluatif, dan pola dari tindakan terkait dengan sistem kognitif atau sistem pengetahuan manusia. Hubungan antara pola bagi dan pola dari tindakan itu terletak pada sistem simbol yang memungkinkan pemaknaan dilakukan (Kleden, 2001: ix-xii).

Berdasarkan kajian yang dilakukan oleh para ahli yang melihat hubungan antara agama dan kebudayaan, tampak adanya tipologi kajian Islam dalam konteks lokal yang dikategorikan sebagai kajian yang memandang hubungan antara tradisi Islam lokal bercorak sinkretik dan bercorak akulturatif. Kedua corak tersebut mencakup; *pertama*, kajian yang bercorak Islam sinkretik, seperti kajian Geertz (1989), Mahmud Manan (1999), Masyudi (1999), Edwin Fiatiano, et.al. (1998), Husein S. Ali (1990), dan Raymond Firth (1990). Di antara tulisan yang secara jelas menggambarkan mengenai sinkretisme ialah Andrew Betty (1996), Suripan Sadi Hutomo (2001), dan Neils Mulders (1999). *Kedua*, kajian yang bercorak Islam akulturatif, seperti



tulisan Hefner (1985), Woodward (1999), Muhaimin AG (2001), Erni Budiwanti (2000), dan Masdar Hilmy (2001). Demikian pula tulisan Hendro Prasetyo (1993), Headley (1997), Taufik Abdullah (1988), A. Mukti Ali (1980), Nakamura (1983), Abdul Munir Mulkhan (2000), Noerid Halui Radam (2001), dan Bartholomew (2001). Nur Syam (2005) menawarkan satu tipologi lagi yang ia sebut dengan Islam kolaboratif. Islam kolaboratif berada di dalam kategori Islam akulturatif dan Islam sinkretik, yaitu hubungan antara Islam dan budaya lokal yang bercorak akulturatif-sinkretik sebagai hasil konstruksi bersama antara agen (elit-elit lokal) dengan masyarakat dalam sebuah proses dialektika yang terjadi secara terus menerus.

Sejak awal perkembangannya, Islam di Indonesia telah menerima akomodasi budaya. Karena Islam sebagai agama memang banyak memberikan norma-norma aturan tentang kehidupan dibandingkan dengan agama-agama lain. Bila dilihat kaitan Islam dengan budaya, paling tidak ada dua hal yang perlu diperjelas: Islam sebagai konsepsi sosial budaya, dan Islam sebagai realitas budaya. Islam sebagai konsepsi budaya ini oleh para ahli sering disebut dengan *great tradition* (tradisi besar), sedangkan Islam sebagai realitas budaya disebut dengan *little tradition* (tradisi

kecil) atau *local tradition* (tradisi local) atau juga *Islamicate*, bidang-bidang yang “Islamik”, yang dipengaruhi Islam (Azyumardi Azra, 1999b: 13).

Simbol suci di dalam agama tersebut biasanya mengejawantah di dalam tradisi masyarakat yang disebut sebagai tradisi keagamaan. Yang dimaksud dengan tradisi keagamaan adalah kumpulan atau hasil perkembangan sepanjang sejarah; ada unsur baru yang masuk, ada yang ditinggalkan juga (Steenbrink, 1999). Hampir sama dengan pendapat Steenbrink – yang mengedepankan dimensi historis – menurut konsepsi Fazlurrahman bahwa tradisi Islam bisa terdiri dari elemen yang tidak Islami dan tidak didapatkan dasarnya di dalam al-Qur’an dan Sunnah. Jadi, perlu dibedakan antara Islam itu sendiri dengan sejarah Islam atau tradisi Islam (Nur Syam, 2005: 17). Ajaran Islam yang termuat di dalam teks al-Qur’an dan Hadits adalah ajaran yang merupakan sumber asasi, dan ketika sumber itu digunakan atau diamalkan di suatu wilayah – sebagai pedoman kehidupan – maka bersamaan dengan itu, tradisi setempat bisa saja mewarnai penafsiran masyarakat lokalnya. Karena penafsiran itu bersentuhan dengan teks suci, maka simbol yang diwujudkannyanya juga merupakan sesuatu yang sakral.

Tradisi besar (Islam) adalah doktrin-doktrin original Islam yang permanen, atau setidaknya merupakan interpretasi yang melekat ketat pada ajaran dasar. Dalam ruang yang lebih kecil, doktrin ini tercakup dalam konsepsi keimanan dan syariah-hukum Islam yang menjadi inspirasi pola pikir dan pola bertindak umat Islam. Tradisi-tradisi ini seringkali juga disebut dengan *center* (pusat) yang dikontraskan dengan *peri-feri* (pinggiran). Tradisi kecil (tradisi lokal, *Islamicate*) adalah *realm of influence*, kawasan-kawasan yang berada di bawah pengaruh Islam (*great tradition*). Tradisi lokal ini mencakup unsur-unsur yang terkandung di dalam pengertian budaya yang meliputi konsep atau norma, aktivitas serta tindakan manusia, dan berupa karya-karya yang dihasilkan masyarakat.

Dalam istilah lain proses akulturasi antara Islam dan budaya lokal ini kemudian melahirkan apa yang dikenal dengan *local genius*, yaitu kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya (Hartati Soebadio, 1992). Pada sisi lain *local genius* memiliki karakteristik antara lain: mampu bertahan terhadap budaya luar; mempunyai

kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar; mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya (Soerjanto Poespowardojo, 1986: 28-38).

Sebagai suatu norma, aturan, maupun segenap aktivitas masyarakat Indonesia, ajaran Islam telah menjadi pola anutan masyarakat. Dalam konteks inilah Islam sebagai agama sekaligus telah menjadi budaya masyarakat Indonesia. Di sisi lain, budaya-budaya lokal yang ada di masyarakat tidak otomatis hilang dengan kehadiran Islam. Budaya-budaya lokal ini sebagian terus dikembangkan dengan mendapat warna-warna Islam. Perkembangan ini kemudian melahirkan “akulturasi budaya”, antara budaya lokal dan Islam.

## **2.4. Integrasi Islam dalam Kebudayaan Melayu**

Kebudayaan Melayu yang telah disentuh oleh Islam melakukan suatu proses budaya. Jiwa masyarakat Melayu mulai mengalami penghidupan baru dengan mengalirnya nilai-nilai Islam di dalam kehidupan mereka. Timbulnya rasionalisme dan intelektualisme ini dapat dibayangkan sebagai semangat yang menggerakkan proses merevolusikan

pandangan hidup masyarakat Melayu, memalingkannya dari alam seni dan mitos yang khayali menuju kepada alam akal dan budi yang menuntut cara hidup yang tertib dan teratur. Berpalingnya masyarakat Melayu Riau dari kepercayaan lama kepada Islam, memberikan indikasi bahwa Islam telah mampu masuk ke dalam kehidupan orang Melayu dan sekaligus memberi warna dalam setiap aspek kehidupannya.

Kebudayaan Melayu yang diterima oleh semua golongan orang Melayu, tumbuh dari sejarah perkembangan kebudayaan Melayu itu sendiri, yang selalu berkaitan dengan tumbuh, berkembang dan runtuhnya kerajaan-kerajaan Melayu, dengan Islam, perdagangan internasional, dan penggunaan bahasa Melayu. Simbol kebudayaan Melayu yang sampai sekarang ini diakui sebagai referensi bagi identitas Melayu adalah Islam, bahasa Melayu, keramahan dan keterbukaan (Parsudi Suparlan, 1985: 460-461). Variasi kebudayaan Melayu di Riau juga menghasilkan variasi dalam identitas orang Melayu, yaitu sebagai identitas khusus dari identitas Melayu dan merupakan suatu ciri dari ke-Melayuan itu sendiri yang penuh dengan keterbukaan dan dilandasi oleh prinsip hidup bersama dalam perbedaan. Di antara

variasi kebudayaan orang Melayu dan identitas sosial-budaya orang melayu yang nampak penting referensi dalam interaksi adalah variasi-variasi berdasarkan atas lokalitas.

Tidak diragukan lagi bahwa agama orang Melayu adalah Islam. Terlepas apakah mereka menjalankan ajaran Islam secara utuh atau tidak. Islam diperkenalkan di kepulauan Melayu (Nusantara) melalui berbagai proses yang berangsur-angsur dan rumit. Keyakinan baru ini, khususnya sejak abad ke-15, tidak hanya mentransformasikan berbagai aspek kunci nilai-nilai dan norma-norma Melayu, tetapi juga telah menjadi faktor penting dalam identitas diri Melayu. Sungguhpun demikian, peranan dan pengaruh Islam dalam kehidupan Melayu dibatasi oleh banyak kendala historis, politik, kultural, dan institusional. Hal ini meliputi kolonialisme, kebiasaan, dan sistem nilai tradisional Melayu atau adat, dan feodalisme Melayu (Hussein Mutalib, 1995: 15).

Kemunculan dan perkembangan Islam di dunia Melayu menimbulkan transformasi kebudayaan lokal. Mengikuti argumen Von Grunnebaum (dalam Bryson dan Iver, 1978), transformasi kebudayaan Melayu itu dalam banyak hal hampir sama dengan konversi masyarakat Arab ke dalam Islam pada abad ke 7 yang

juga merupakan transformasi kebudayaan bangsa Arab. Transformasi suatu kebudayaan melalui pergantian agama dimungkinkan, karena Islam menekankan bukan hanya keimanan yang benar, tetapi juga tingkah laku yang baik, yang pada gilirannya – setidaknya secara ideal – harus diejawantahkan setiap Muslim dalam pelbagai aspek kehidupannya.

Menggunakan istilah '*revolusi agama*', Reid (1999) menggambarkan terjadinya transformasi kebudayaan di kawasan Melayu dari suatu keagamaan lokal kepada sistem keagamaan Islam, lengkap dengan berbagai bentuk pengejawantahan kebudayaannya. Menurut Reid, revolusi agama yang memunculkan transformasi kebudayaan itu disebabkan beberapa faktor yang inheren atau faktor-faktor lain yang kemudian secara kental diasosiasikan dengan Islam.

Kehadiran Islam telah mampu memberi warna dalam kehidupan masyarakat Riau yang tentu saja melalui proses akulturasi dan adaptasi antara nilai-nilai Islam dengan kebudayaan lokal. Fenomena dan ekspresi kebudayaan Islam di kawasan Melayu, juga mencakup ciri-ciri universal membuat kebudayaan di kawasan tertentu dapat disebut – dengan

meminjam istilah Hodgson (1999) – sebagai *'Islamicate'*. Hodgson merinci lebih jauh tradisi keagamaan Islam, dengan segala diversitasnya, yang tetap mempertahankan suatu bentuk integralitas, tetapi pada saat yang sama, kebudayaan Islam di kawasan mana pun, juga mempunyai unsur-unsur yang bisa disebut khas bagi kawasan yang bersangkutan.

Oleh para pemeluknya maupun para pengamatnya, Islam dipandang sebagai agama sekaligus peradaban. Dari argumentasi filosofis itu, nampak bahwa dalam perspektif Islam, agama terkait erat dengan kebudayaan. Memang, pada sisi lain – secara teoretis – agama di samping bahasa, sejarah, adat istiadat, dan institusi menjadi unsur objektif pembentuk peradaban/kebudayaan (Huntington, 2001). Yang menjadi persoalan adalah apakah kebudayaan yang dibentuk Islam itu merupakan kebudayaan tunggal atau kebudayaan yang beragam. Terhadap persoalan ini, Seyyed Hossein Nasr (1977) menjawab dengan ungkapan “keragaman budaya dalam kesatuan spiritual”. Bila kebudayaan yang dibentuk Islam itu memang beragam, adakah apresiasinya terhadap kebudayaan lokal, termasuk apresiasinya terhadap seni-tradisi lokal.



Pandangan Melayu identik dengan Islam dapat dilihat dari dua sisi, yaitu dari sisi cara berpikir (*the thinking way*) dan dari sisi berperilaku (*attitude*). Pada sisi pertama, kehadiran Islam dalam masyarakat Melayu telah membangkitkan ‘mati ide’ dan ‘mati *tamadun*’, sehingga munculnya suatu semangat rasionalisme dan intelektualisme. Kebudayaan Melayu sebagai kebudayaan yang universal memiliki semangat toleransi yang tinggi dan menghargai perbedaan, baik perbedaan pendapat, aliran, pandangan, dan lain-lain yang dipandang sebagai suatu hikmah. Masyarakat Melayu juga mudah menerima berbagai pikiran dan tamadun yang datang. Hal ini dengan jelas terlihat dalam pernyataan Sultan Syarif Kasim II di saat ia dinobatkan sebagai Sultan Siak pada tahun 1915, bahwa “ia menyenangi semua kebudayaan, kesenian, dan adat-istiadat apapun yang datang ke Siak”. Di samping itu, juga terdapat persatuan masyarakat Tapanuli yang didirikan sekitar tahun 1930-an oleh Dr. Tobing dan J.M. Sitanggang, serta adanya bangunan Kelenteng (rumah ibadah pemeluk agama Kong Hu Cu) yang sudah ada sebelum Istana Siak didirikan. Faktor yang cukup penting menumbuhkan sikap orang Melayu seperti itu ialah letak geografis bumi Melayu di persimpangan lintas peradaban yang

mengharuskan masyarakat Melayu mengarifi kebudayaan-kebudayaan yang masuk, khususnya peradaban-peradaban besar, seperti, India, Cina, Eropa, dan Islam, yang kemudian diangkat dan diakomodasi serta dilakukan modifikasi oleh orang Melayu. Tenas Effendy menyatakan bahwa budaya Melayu sebagai ‘budaya bahari’ tidak hanya bisa dipahami secara harfiah – yaitu budaya yang menyenangkan laut atau budaya maritim – tetapi harus dipahami sebagai kiasan, di mana budaya Melayu dipandang sebagai ‘samudera (bahari) budaya’ yang menerima dan dibangun dari berbagai unsur peradaban-peradaban dunia, baik yang besar maupun yang kecil. Demikian juga halnya Islam sebagai agama universal, juga mengarifi persoalan kepelbagaian (*diversity*), baik berupa aliran, pikiran, pemahaman, pandangan, dan lain-lain yang dipandang sebagai hikmah. Oleh karena itu, dari segi tamadun pikir (*the thinking way*) Melayu dekat sekali dengan Islam, sehingga budaya Melayu mampu menampung ‘ide-ide’ Islam yang universal itu, dan akhirnya mempermudah proses penerimaan Islam oleh orang Melayu dan terjadilah *persebatian* (integrasi) antara Islam dengan budaya Melayu, yang melahirkan pandangan Melayu identik dengan Islam (Hasbullah, 2007: 197-198).

Pertemuan Islam dengan budaya Melayu terjadi dalam keadaan yang seimbang dan sulit diungkapkan mana unsur-unsur yang berasal dari Islam dan mana unsur-unsur yang berasal dari Melayu. Melayu bukan hanya semata-mata persoalan geneologis, tetapi yang terpenting merupakan wilayah kultural yang merupakan '*state of mind*', demikian juga dengan Islam merupakan '*state of mind*'. Pertemuan Islam dengan budaya Melayu – meminjam istilah Yusmar Yusuf – terjadi pada 'padang datar' yang lebih berimbang sehingga tidak ada yang 'terjajah' – ini berbeda dengan yang terjadi di Jawa, pertemuan Islam dengan budaya Jawa terjadi pada 'padang miring', Islam berada di bawah (*little tradition*), sedangkan budaya Jawa berada di atas (*great tradition*) (Rachmat Subagya, 1981), dan Islam (yang berada di bawah) harus secara perlahan-lahan menggerogoti budaya Jawa (yang berada di atas) agar ia tetap eksis. Bahkan pertemuan Islam dengan budaya Melayu merupakan suatu bentuk akomodasi dan hubungan timbal balik (*reciprocal*) di mana Islam sudah di-Melayukan atau Melayu yang sudah di-Islamkan. Integrasi Islam dalam budaya Melayu dalam istilah Tenas Effendy disebut '*persebatian*' (satu kesatuan yang sangat kokoh dan tidak mungkin dipisahkan), yang dalam ungkapan adat diibaratkan sebagai berikut:

*Bersebatinya mata putih dengan mata hitam  
Rusak mata putih binasa mata hitam  
Rusak mata hitam binasa mata putih  
Bukan seperti kuku dengan daging  
Kuku bisa maju, daging tetap tinggal  
Bukan seperti aur dengan tebing  
Aur menumpang ke tebing  
Sedang tebing tidak menumpang ke aur*

Pada sisi kedua, yaitu perilaku (*attitude*) orang Melayu banyak memuat nilai-nilai yang sama dengan yang diajarkan oleh Islam. Seperti budaya malu dalam masyarakat Melayu. Sebelumnya, orang malu karena telah melanggar ketentuan adat. Setelah Islam datang pemahaman ini diluruskan, orang malu karena melanggar ketentuan-ketentuan agama, di samping ketentuan-ketentuan adat yang tidak bertentangan dengan agama. Dalam bidang perdagangan berlaku adil dan jujur terhadap konsumennya. Begitu juga sikap memuliakan tamu atau pendatang sudah menjadi kebiasaan orang Melayu yang juga diajarkan oleh Islam. Dari sikap inilah timbulnya toleransi dalam pribadi Melayu, dan mewujudkan hubungan antar-etnik yang baik. Dari segi berpakaian, pakaian orang Melayu sudah lama mengenal pakaian yang menutup

aurat atau dalam istilah Melayu disebut ‘baju kurung’ – baik bentuknya *cekak musang*, *teluk belanga*, dan lain-lain – yang dipakai oleh laki-laki dan perempuan, dan ini jelas sejalan dengan yang diajarkan oleh Islam (Q.S. 7: 26). Baju ini dinamakan ‘baju kurung’ karena ia dikurung oleh syari’ah (hukum Islam) dan ciri baju kurung ialah: (1) menutup aurat, (2) bahannya tidak terlalu tipis, dan (3) tidak membentuk lekuk tubuh (terlalu sempit). Sementara itu dalam bidang kesenian, seperti tari-tarian, budaya Melayu tidak mengenal gerakan-gerakan yang erotisme, dan memang tari-tarian Melayu berupaya mengurangi gerak yang sensual dan erotis. Dengan banyaknya nilai-nilai dalam tingkah laku masyarakat Melayu yang memiliki persamaan dengan ajaran Islam, maka Islam itu lebih mudah diterima oleh masyarakat Melayu, dan akhirnya mereka menjadikan Islam sebagai identitas kebudayaannya. Banyaknya persamaan ini membuat proses transformasi kebudayaan Melayu menjadi mudah, dan keadaan ini sesuai dengan teori *otoktoni* yang dikemukakan oleh Wertheim, Winstedt, dan lain-lain. Islam datang hanya meluruskan pandangan-pandangan dan pemahaman-pemahaman yang dahulunya bersifat mitos dan mistis kepada hal-hal yang bersesuaian dengan nilai-nilai

Islam. Hal ini dengan jelas diungkapkan dalam pepatah adat:

*Yang bengkok diluruskan*

*Yang sesat dibetulkan*

*Yang menyalah diperbaiki*

Ukuran bengkok, sesat dan menyalah adalah berdasarkan ajaran Islam. Oleh karena itu, dalam pandangan orang Melayu, jika terjadi *pertelikaian* (pertentangan) antara syara' dengan adat, maka adat harus mengalah dan syara' harus ditegakkan. Dengan demikian, adat dalam masyarakat Melayu, baik secara langsung atau tidak langsung merupakan penjabaran dari ajaran Islam, sehingga dapat dikatakan kebudayaan Melayu itu sendiri bersebatu dengan Islam.

Pada sisi lain, faktor yang memudahkan integrasi Islam dalam budaya Melayu adalah karena proses pengislaman itu dimulai dari kalangan atas, yaitu sultan beserta keluarganya. Misalnya, proses pengislaman Kerajaan Siak, sama seperti yang terjadi di Melaka, Pasai, Patani, Bone, dan lain-lain. Dan ini memang berbeda dengan proses pengislaman di wilayah Jawa yang dimulai dari kalangan bawah (wong cilik) dan kelas menengah (pedagang). Sementara para bupati atau penguasa pada waktu itu masuk Islam

karena motif politik yang bertujuan untuk mengamankan kedudukan dan jabatan mereka (Reid, 1999). Proses pengislaman dari kalangan atas itu lebih mudah diterima oleh masyarakat dan tentu saja berpengaruh terhadap budayanya. Apalagi posisi penguasa (sultan/raja) merupakan orang yang dijadikan panutan atau contoh oleh masyarakat, sehingga apa yang dilakukan oleh sultan dengan mudah menular kepada rakyatnya. Dan dari sinilah ditemukan agama yang dianut raja juga dianut oleh masyarakatnya.

Faktor lain yang memudahkan Islam diterima oleh orang Melayu adalah Islam yang masuk ke wilayah ini adalah Islam tarekat dan aliran yang membenarkan tetap berlangsungnya tradisi-tradisi setempat yang bernaung di bawah keagungan Islam (Parsudi Suparlan, 1985: 461). Mohd. Taib Osman (1989c: 89) menyatakan bahwa sumbangan utama kaum sufi satu-satunya yang dapat ditelusuri dalam membantu peralihan ke agama Islam dan transformasi budaya Melayu adalah kemampuan mereka menyatukan ide-ide Islam dengan berbagai kepercayaan dan gagasan keagamaan lokal yang ada, serta toleransi mereka terhadap kepercayaan pra-Islam. Orang-orang Melayu kebanyakan mengikuti aliran

Sunni, tetapi dampak kebudayaan Islam secara keseluruhan berasal dari berbagai penjuru. Kebudayaan Melayu Islam sebenarnya terjalin dari banyak untaian yang beraneka ragam, yang dibawa para penyebar agama terdahulu terutama yang datang dari India, dari pesisir Malabar, dan Gujarat. Winstedt (1950: 35-36) mengemukakan bahwa peralihan ke agama Islam dipermudah oleh fakta bahwa para muballigh dari India mampu menyatukan ajaran-ajaran Islam dengan kepercayaan-kepercayaan yang ada. Menarik untuk dicatat dalam hubungan ini, bahwa istilah-istilah Sanskerta untuk beberapa ide agama telah diterapkan pada praktik-praktik Islam, bukannya mengadopsi istilah-istilah Arab. Kata-kata seperti *puasa*, *neraka*, *surga*, dan *agama* merupakan istilah yang mewakili. Dengan tetap mempertahankan kosa kata-kosa kata lama dan diberi muatan baru mempermudah masyarakat menerima dan memahami ajaran Islam, karena masyarakat menganggap yang datang ini bukanlah sesuatu yang baru, melainkan sesuatu yang sudah mereka kenal.

## **2.5. Islamisasi Sastra dan Nilai Melayu**

Bertolak dari pandangan bahwa agama dijadikan sebagai landasan budaya, maka dalam



kehidupan masyarakat Melayu, hal itu dapat dilihat dari rentang kehidupan mereka. Berawal dari kepercayaan nenek moyang nusantara yang bersifat animisme-dinamisme, kemudian beralih kepada Hindu-Buddha, kemudian berpindah kepada agama tauhid, yaitu Islam.

Setelah orang Melayu bersentuhan dengan agama Islam dan mereka tertarik dengan agama baru ini sehingga mereka meninggalkan kepercayaan lama. Paling tidak ada dua penyebab utama ketertarikan mereka terhadap agama baru ini, yaitu, *pertama*, agama Islam mampu memberikan jawaban yang memuaskan terhadap persoalan-persoalan yang selama ini belum bisa dijawab oleh agama atau kepercayaan terdahulu, seperti misteri hidup dan mati. *Kedua*, ajaran Islam sangat menghargai kebersihan ruhani, ketinggian budi pekerti dan penampilan bahasa yang halus. Semuanya ini amat bersesuaian dengan adat resam orang Melayu, yang menjunjung tinggi budi bahasa. Karena itu, dalam pandangan orang Melayu, inilah agama yang dapat dipakai untuk hidup serta dapat ditumpangi untuk mati.

Medan kehidupan yang paling utama dihadapi pada masa awal setelah Islam dianut ialah menghadapi realitas budaya Melayu yang sarat dengan muatan

kepercayaan leluhur itu. Menghadapi kenyataan ini, maka agama Islam yang dipelihara oleh ulama melakukan beberapa tindakan budaya yang berjalan secara perlahan-lahan tetapi pasti, yaitu:

- a. Budaya Melayu yang masih kental unsur yang berasal dari kepercayaan atau agama sebelumnya digeser arah dari makhluk halus (dewa-dewa) kepada kekuasaan Allah, yang kekuasaan-Nya meliputi dan mengatasi segala makhluk dan jagat raya.
- b. Teks atau matan budaya yang berbentuk lisan seperti mantra, monto, jampi, serapah diberi baju Islam. Caranya, pembukaan mantra dimulai dengan *Bismillah*, sedangkan akhirnya disudahi dengan kata Allah dan Muhammad. Jadi dari luar mantra itu terkesan Islami, meskipun muatannya masih ada yang berasal dari kepercayaan lama.
- c. Dibuat karya-karya (terutama sastra) yang bercitra Islam untuk menandingi karya-karya yang masih berunsur syirik. Untuk menandingi berbagai mantra tersebut, maka dibuatlah tawar, doa, dan lemu yang mengandung unsur Islam lebih dominan. Tawar dipakai untuk menggantikan mantra yang dibacakan untuk ramuan obat, dengan harapan keadaan si sakit akan kembali seperti

semula (tawar) atau tidak ada apa-apa. Doa dipakai untuk mengharapkan keselamatan dalam berbagai keadaan. Sedangkan lemu merupakan semacam pengetahuan ‘hakekat’ tentang sesuatu, yang diambil dengan membuat semacam tafsiran teks al-Qur’an dan hadits.

- d. Memperkaya budaya Melayu dengan membuat berbagai karya tulis. Sebagian besar para pengarang Melayu adalah ulama. Mereka di samping menulis berbagai kitab untuk kepentingan dakwah Islam, juga menulis hikayat, syair, gurindam, dan pantun tarekat untuk memperkaya khasanah budaya Melayu yang Islami.

Proses Islamisasi sastra dengan memberi baju Islam (pada awal dan akhir) pada teks mantra, secara sekilas teknik ini terkesan tidak memadai, karena muatannya masih tetap mengandung unsur kepercayaan lama. Namun sebenarnya, pengaruh kumulatif yang didapat dengan memberikan baju Islam itu ialah menggeser kekuatan yang bersumber dari makhluk halus diletakkan di bawah kekuasaan Allah. Ini merupakan jalan awal yang paling aman untuk memulai proses Islamisasi terhadap kebudayaan Melayu. Cara ini secara perlahan-lahan akan

memberikan dampak yang besar dalam sistem berpikir orang Melayu. Dalam perkembangan selanjutnya, muncul semacam logika, jika kekuasaan Allah melebihi makhluk halus, maka lebih baik meminta langsung kepada Allah. Cara seperti ini tentu saja telah mengalihkan pandangan orang Melayu tentang kekuatan yang dimiliki oleh makhluk halus kepada kekuatan dan kekuasaan yang dimiliki oleh Allah.

Islamisasi sistem nilai orang Melayu ini sejalan dengan Islamisasi sastra mereka, karena di dalam sastra itu mengandung nilai-nilai yang dipegang atau yang dipandang berkuasa. Dengan masuknya nilai-nilai Islam di dalam sastra Melayu, maka dengan sendirinya berubah pula dasar pandangan atau pijakan nilai mereka. Islamisasi sistem nilai ini dimulai dari merubah penyembahan dewa kepada penyembahan Allah, menggantikan berbagai simbol kepercayaan lama dengan simbol yang bersumber dari Islam, serta merubah arah mitos yang sebelumnya bersumber dari adat atau kepercayaan leluhur kepada yang bersumber dari ajaran Islam. Pemalingan makna-makna ini menjadikan sistem nilai orang Melayu – yang sebelumnya berpihak kepada animisme-dinamisme, Hindu-Buddha – lebih bersifat Islami atau budaya Melayu yang mengandung nilai-nilai Islam.

Kejayaan Islamisasi budaya Melayu di Riau telah dimulai sejak penghujung abad ke-18 sampai pertengahan abad ke-20. Anak tangga kecemerlangan itu paling kurang telah dimulai oleh Yang Dipertuan Muda Riau Raja Haji Fisabilillah, yang mati syahid melawan Belanda di Teluk Ketapang Melaka, tahun 1784 (UU. Hamidy, 1999: 138), kemudian dilanjutkan oleh keturunannya Raja Ali Haji yang telah menulis berbagai karya. Dalam pandangan Raja Ali Haji dari sekian banyak cabang budaya, yang paling mendasar ialah bahasa. Bahasa menunjukkan kualitas insan, martabat masyarakat dan bangsa, sehingga beliau mengatakan “*jika hendak mengetahui orang yang berbangsa, lihat kepada budi bahasa*”. Oleh karena itu, beliau menulis pedoman bahasa Melayu dalam kitabnya *Bustan al-Katibin* (taman juru tulis) pada tahun 1857. Pengislaman bahasa Melayu dan pemakaian huruf atau tulisan Arab-Melayu dalam masa Kerajaan Riau-Lingga (1824-1913) telah menimbulkan gelombang Islamisasi budaya Melayu yang cukup hebat di Riau. Beliau juga banyak menulis kitab-kitab yang membahas berbagai bidang keagamaan atau menulis syair yang bisa dijadikan sebagai pedoman hidup.

Dari perjalanan sejarah kehidupan dan proses Islamisasi itu, akhirnya masyarakat Melayu Riau

memiliki tiga sistem nilai yang hidup dalam masyarakat Melayu yang senantiasa dipelihara, dihayati, diindahkan, dan dijadikan pedoman dalam kehidupan bermasyarakat. *Pertama*, sistem nilai yang diberikan atau bersumber dari agama Islam. Perangkat nilai ini merupakan sistem nilai yang tertinggi dan dimuliakan oleh masyarakat. Sistem nilai yang bersumber dari ajaran Islam ini diakui sebagai yang paling asasi dan bersumber dari Yang Mutlak (Allah). Oleh karena itu, sanksi yang muncul bukan hanya sebatas di dunia, tetapi juga yang sifatnya supernatural, yaitu yang tidak dapat dilihat dengan nyata dalam realitas kehidupan. Kekuatan sistem nilai ini akan terasa dari dalam diri manusia itu sendiri, sejauhmana dia dapat menyadari, memahami, dan merenungkannya. Sistem nilai ini berjalan bukan karena suatu lembaga atau badan tertentu, tetapi lebih banyak oleh faktor kesadaran individu.

Sistem nilai agama merupakan serangkaian nilai yang dipandang paling ideal – sumber segala nilai – namun ia tidak selalu dijabarkan begitu praktis dalam kehidupan nyata. Sebagai sumber, ia lebih bersifat konsep, dan ini berarti ia dapat dituangkan dalam berbagai kemungkinan. Sistem nilai agama selalu dipandang oleh sebagian orang Melayu sebagai sistem

nilai yang vertikal saja, yaitu hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan. Pandangan seperti ini sebenarnya keliru, karena Islam tidak hanya memuat nilai-nilai yang sifatnya vertikal, tetapi juga mengandung nilai-nilai yang sifatnya horisontal. Sebagai sistem nilai yang sifatnya horizontal, Islam mengajarkan atau memberi pedoman secara garis besar – atau dalam hal-hal tertentu cukup detail – tentang tata kehidupan manusia di muka bumi. Sistem nilai agama dalam masyarakat Melayu merupakan tolak ukur utama bagi sistem-sistem nilai lainnya. Oleh karena itu, tidak ada sistem nilai yang boleh bertentangan dengan yang telah digariskan oleh agama.

Sistem nilai *kedua* ialah sistem nilai yang diberikan oleh adat. Sistem nilai ini memberikan ukuran dan ketentuan-ketentuan terhadap bagaimana manusia harus berbuat dan bertingkah laku, dan diikuti oleh serangkaian sanksi-sanksi yang cukup tegas. Sistem nilai yang diberikan oleh adat merupakan hasil pemikiran para penggagas adat yang mengatur lalu lintas kehidupan bermasyarakat, sehingga kehidupan dapat berjalan dengan damai dan harmonis. Dari tujuan serupa itu, maka sistem nilai adat merupakan sistem nilai yang bersifat horizontal. Sistem

nilai yang memberikan keselarasan antara manusia dengan manusia. Jika pun ada gerak vertikal seperti hubungan rakyat dengan penguasa atau raja, itupun masih dalam sistem keharmonisan antar manusia. Sistem nilai adat ini biasanya sudah bersifat tulisan yang dituangkan dalam berbagai peraturan adat atau undang-undang bernegara. Sistem nilai adat bisa berubah sesuai kebutuhan dan kebijakan penguasa, tetapi tetap tidak boleh bertentangan dengan sistem nilai agama. Sistem nilai adat dipandang sebagai operasional atau penjabaran dari sistem nilai agama yang sifatnya lebih abstrak (konsep).

Yang *ketiga*, yaitu sistem nilai yang bersumber dari tradisi. Jika sistem nilai adat merupakan sistem nilai yang mempunyai serangkaian kaedah, dan diikuti oleh sanksi-sanksi yang tegas, maka sistem nilai tradisi tidak memberikan sanksi yang demikian dalam pelaksanaan dari norma-norma yang diberikannya. Sistem nilai tradisi bersumber dari kebiasaan masyarakat, dan kebiasaan itu dipandang baik dan mendatangkan manfaat dalam kehidupan. Oleh karena itu, kebiasaan ini diikuti dan dilestarikan, yang kemudian menjadi kebiasaan masyarakat setempat serta diwarisi secara turun temurun. Sistem nilai tradisi ini juga bertujuan untuk menjaga keharmonisan



dengan alam, sehingga dari sinilah lahirnya berbagai upacara dan mantra yang dilakukan dengan tujuan untuk menjaga keharmonisan kehidupan manusia. Sistem nilai tradisi ini merupakan sistem nilai yang terendah dalam masyarakat Melayu, dan ia senantiasa bisa berubah sesuai kebutuhan dan perkembangan masyarakat, tetapi ia tetap saja tidak boleh bertentangan dengan sistem nilai yang bersumber dari agama. Pada saat sekarang ini sudah banyak sekali kebiasaan orang Melayu masa lalu yang sudah ditinggalkan, kerana dipandang tidak efektif, efisien, dan ketinggalan zaman.

Ketiga sistem nilai inilah yang berpengaruh dan mewarnai tingkah laku dalam kehidupan sehari-hari orang Melayu. Dalam setiap kegiatan atau tingkah laku yang ditampilkan oleh kelompok ataupun individu selalu berbeda, karena dalam setiap kegiatan tersebut mungkin sistem nilai agamanya yang lebih dominan, atau sistem nilai adat yang lebih dominan, atau sistem nilai tradisi yang dominan, dan tentu saja dibarengi oleh sistem nilai lainnya. Dalam masyarakat Melayu, ketiga sistem nilai ini tidak bisa dipisahkan secara tegas – meskipun ia bisa dibedakan secara konseptual – dan ia hadir bersama-sama dalam setiap kegiatan.

# Bab III

## Dukun, Magi, dan Mantra

### 3.1. Dukun

Ada banyak kata yang digunakan oleh masyarakat untuk menyebut peran pengobatan tradisional di tengah masyarakat, seperti dukun, pawang, bomoh, kemantan, dan juagan atau jeagan. Tenas Effendy (1986) menjelaskan perbedaan istilah tersebut sebagai berikut:

- a. Dukun adalah orang yang pandai mengobati penyakit. Perempuan yang menjadi bidan disebut dukun beranak.
- b. Pawang adalah orang yang ahli dalam bidang tertentu, misalnya “menetau” atau “mematikan tanah”, mengendalikan ular, buaya, harimau, dan sebagainya. Pawang ada juga yang pandai mengobati orang sakit, tetapi tidaklah disebut dukun.
- c. Bomoh dapat disamakan dengan dukun, tetapi bomoh lazimnya lebih ahli dari dukun. Bomoh

biasanya memiliki “akuan”, namun ada juga yang tidak. “Akuan” adalah makhluk halus yang menjadi “kawannya”, yang setia membantunya untuk mengobati orang dan sebagainya.

- d. Kemantan, Kumantan atau Gumantan adalah orang yang ahli dalam upacara pengobatan “besar” yang disebut “Belian” (istilah orang Petalangan), “Bulian” (istilah orang Talang Mamak), “Balian” (istilah masyarakat Teluk Kuantan), dan “Dikei atau Badikei” (Istilah orang Sakai dan Orang Hutan). Kemantan amat ahli dalam pengobatan. Setiap Kemantan pastilah memiliki “akuan” yang disebut “soko”. “Akuan” didapat melalui warisan turun temurun atau yang datang sendiri.
- e. Juagan atau Jeagan adalah orang yang mahir dalam mengambil madu lebah di pohon sialang. “Juagan” ada pula yang pandai mengobati orang, setidaknya tidaknya ia juga memiliki “akuan”.

Menurut Mohd. Nor Yatim (1979: 5), dukun adalah istilah yang diberikan kepada orang-orang yang ahli dalam pengobatan tradisional dengan menggunakan bahan-bahan dari tumbuh-tumbuhan, binatang, logam, dan lain-lain. Dukun juga ahli dalam penyembuhan penyakit jasmani, seperti mengurut,

bersengkak, patah tulang, menyembuhkan luka, dan sebagainya. Sedangkan pawang menurut Kamus Dewan (2010: 1153) adalah orang yang mempunyai kemampuan istimewa untuk melakukan sesuatu (biasanya juga menggunakan kekuatan gaib). Pawang juga diartikan orang yang pandai mengobati orang sakit (dengan menggunakan jampi dan mantra). Sedangkan W.W. Skeat (1967: 57) mendefinisikan pawang sebagai *"a person of very real significance in all agricultural operations, such as sowing, reaping, irrigation works and the clearing of jungle for planting"*. Berdasarkan definisi Skeat, pawang tidak terlibat dengan usaha pengobatan dan perbidanan. Sebaliknya, pawang hanya mengkhususkan pada suatu bidang tertentu saja, seperti pawang laut yang fungsi utamanya untuk mengendalikan hal-hal yang berkaitan dengan laut (seperti menghalau hantu laut dengan cara menyemah), pawang buaya yang fungsi utamanya mengendalikan hal-hal yang berkaitan dengan buaya (seperti memanggil buaya, menangkap buaya, dan sebagainya), pawang gajah, pawang harimau, pawang hujan, dan sebagainya. Sementara bomoh lebih banyak berkaitan dengan pengobatan orang sakit yang diakibatkan oleh kekuatan gaib, seperti dijelaskan oleh Mohd. Taib Osman (1984: 149) *"...one sees the doctor for*

*physical illness such as cough, fever, fracture or dislocation but for those diagnosed as caused by supernatural agents the proper physician will be the bomoh”.*

Hamzah (wawancara, 15 Oktober 2014) menjelaskan bahwa dukun adalah orang yang mampu mengobati orang sakit, namun hanya penyakit yang ringan-ringan saja yang disebut dengan “dukun duduk”. Sedangkan dukun yang ahli dalam pengobatan penyakit yang berat-berat disebut dengan “Kumantan”. Namun, menurut UU. Hamidy (1986: 43) kesemua peran tersebut dapat dilingkupi dengan kata dukun saja atau dengan kata lain semuanya dapat disebut dukun. Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Ridwan dan Idris (wawancara, 13 Oktober 2014) bahwa dukun, bomoh, pawang, dan kumantan sama saja. Dengan demikian, meskipun terdapat perbedaan pendapat, namun istilah-istilah tersebut dapat digunakan secara bergantian. Hal ini dikarenakan terdapat peran-peran bomoh dan dukun yang bisa dilakukan oleh pawang, begitu juga sebaliknya. Sebagai contoh, seorang bomoh dapat mengobati seseorang yang disampuk oleh makhluk halus, peran ini juga dapat dilakukan oleh seorang pawang dan dukun.

Dalam masyarakat kampung yang masih tradisional, sebelum dikenalnya sistem pengobatan

modern, dukun adalah satu-satunya tempat bagi masyarakat kampung untuk mendapatkan bantuan dalam mengobati penyakit atau ketidaktenteraman yang mereka hadapi. Sistem kepercayaan yang sinkretik antara Islam, Hinduisme-Buddisme, dan animisme mendukung penerimaan pada dukun itu sendiri. Dalam masyarakat tani dan nelayan, dukun/bomoh/pawang bukan saja mengobati mereka yang sakit atau dirasuk, melainkan juga mengendalikan upacara-upacara tertentu (lihat Arifuddin Islami, 2012; Amat Juhari Moain, 1990). Luasnya ilmu perdukunan ini dapat dilihat kepustakaan Melayu tradisional yang mencatatkan ilmu-ilmu, seperti kitab *ilmu tabib* (A. Samad Ahmad, 1982) dan *tajul muluk* (Zalila Sharif dan Jamilah Haji Ahmad, 1993). Banyak jampi dan mantra yang diturunkan secara lisan yang digunakan secara luas oleh mereka yang bergelar dukun atau bomoh (lihat Rogayah A. Hamid dan Mariyam Salim, 2007).

Dukun, bomoh, pawang, kemantan, dan juagan memainkan peran yang penting dalam masyarakat Melayu Riau. Mereka dihormati dan disegani bukan saja karena selalu menolong orang, tetapi karena mereka dianggap memiliki “kekuatan batin”, bahkan mempunyai “akuan” berupa jin, mambang, orang bunyian, dan sebagainya. Kehidupan masyarakat

Melayu Riau yang masih mempercayai makhluk-makhluk gaib, menyebabkan mereka memerlukan dukun. Di kampung-kampung masih banyak orang yang pergi berobat kepada dukun. Mereka masih menghubungkan penyakit dengan berbagai makhluk gaib sebagai penyebabnya. Begitu pula dengan keperluan lainnya, seperti untuk menebas ladang (membuka hutan), menugal padi, mendirikan rumah, melahirkan, dan sebagainya. Tradisi ini mereka warisi secara turun temurun, walaupun sebenarnya banyak yang tidak sesuai dengan agama yang mereka anut, yaitu agama Islam.

Kebiasaan berdukun atau sejenisnya memang sudah menjadi kebiasaan turun temurun. Walau mereka malu berterus terang, secara diam-diam mereka tetap meminta bantuan dukun. Apalagi kalau sudah berobat ke dokter, namun penyakitnya tidak sembuh-sembuh, maka dukun merupakan salah satu alternatif yang mereka datangi. Meskipun harus diakui sebenarnya berobat ke dukun juga mengeluarkan biaya yang tidak sedikit serta persyaratan yang bermacam ragam.

Dukun seringkali dijadikan tempat untuk mengadu segala hal yang berkaitan dengan kesehatan, termasuk juga masalah ketidaktenteraman emosi dan

juga bila memiliki hajat tertentu. Betapapun ilmu yang dimiliki dukun itu bersifat eksklusif, yaitu hanya dimiliki oleh orang-orang tertentu, yang seringkali diturunkan secara turun temurun (dari leluhurnya), namun masyarakat tetap dapat mengetahui ciri dan sifat pengobatan perdukunan tersebut. Adapun ciri-ciri pengobatan perdukunan antara lain: (a) memiliki ilmu dan mendapat bantuan dari makhluk halus atau jin yang dipeliharanya yang sekaligus berfungsi menjaganya, (b) ilmu dukun dapat digunakan untuk hal-hal yang baik dan juga untuk hal-hal yang buruk, seperti “membuat orang” karena ingin membalas dendam atau menganiaya orang lain atas pesanan atau permintaan seseorang, dan (c) menyediakan pengeras (dalam berbagai bentuk) yang diperlukan oleh sang dukun (merupakan bentuk upah atau bayaran).

Terdapat beberapa cara dan pendekatan pengobatan yang dilakukan oleh dukun. Sebagian dukun hanya mampu melakukan pengobatan untuk penyakit-penyakit yang dipandang biasa (*sympathetic magic*), seperti menjampi dan menyapukan air, membuat tangkal, memandikan air bunga yang dapat menguatkan semangat ataupun membuang celaka dalam diri seseorang, mengurut, memberikan ramuan (berupa tumbuh-tumbuhan) untuk diminum atau



disapu. Ada juga dukun yang mampu berkomunikasi dengan makhluk halus yang dipercayai telah mengganggu dan menyebabkan seseorang menjadi sakit, atau dukun yang melakukan komunikasi dengan makhluk halus untuk mengetahui penyakit dan obat untuk penyakit tersebut, seperti yang dilakukan oleh seorang kemantan/kumantan dalam pengobatan balian/bulian/belian. Terdapat juga dukun yang melakukan upacara sesajian/sesajen (dengan mengorbankan binatang, seperti ayam, kambing, kerbau, dan lain-lain) untuk dipersembahkan kepada makhluk gaib yang dianggap mengganggu manusia. Bahkan ada juga dukun yang dipercayai mampu melakukan ramalan atau meramal sesuatu akan terjadi, ataupun mengingatkan sesuatu yang telah terjadi (seperti meramal hilangnya barang seseorang). Di samping itu, ada juga dukun yang melakukan praktik penipuan untuk mendapatkan uang. Masalah penipuan yang dilakukan oleh dukun sering diberitakan oleh media massa, baik cetak maupun audio visual.

Kuatnya ikatan masyarakat dengan dukun menunjukkan bahwa mereka dianggap orang penting dalam masyarakatnya. Bahkan dalam kehidupan tradisional, mereka dianggap sebagai tokoh

masyarakat yang sangat dihormati. Mereka bukan saja diperlukan oleh orang biasa, tetapi juga oleh penguasa. Berkaitan dengan penguasa, fenomena memerlukan dukun juga terjadi pada masyarakat yang sudah berpendidikan. Hal ini dapat dilihat pada saat adanya pemilihan kepala daerah dan juga pejabat instansi, yang sebagian mereka menggunakan jasa dukun. Bagi mereka, dukun berperan untuk memudahkan tercapainya hajat atau tujuan, baik untuk mendapatkan maupun untuk mempertahankan suatu jabatan, dan juga sebagai perisai atau penjaga diri mereka dari perbuatan orang-orang yang tidak senang atau iri dengan mereka.

Kedudukan mereka yang dihormati dan disegani itu, tentulah memberi pengaruh pula bagi masyarakatnya. Orang akan patuh menuruti pantang larangnya, karena menyanggahnya dapat menimbulkan bencana bagi seluruh kampung. Di beberapa daerah tertentu di Riau, terutama setelah kelembagaan adat tradisional tidak berfungsi seperti dahulu, peranan dukun tetaplah penting. Mereka bukan saja diperlukan untuk mengobati atau memenuhi keinginan lainnya, tetapi juga dimintai petuah dan nasihatnya untuk hal-hal yang di luar profesinya.

Di daerah lainnya, di mana sarana pengobatan modern sudah memadai dan orang-orang jarang berobat ke dukun, namun penghormatan terhadap dukun tidaklah berkurang. Dukun tetap dihormati karena masih dianggap memiliki ilmu batin yang tinggi, yang dapat menjaga kampung halamannya dari kegaduhan atau perkelahian. Dengan kata lain, mereka dianggap sebagai “pagar” kampung.

Dukun dalam pandangan masyarakat Melayu merupakan sejenis golongan yang mempunyai kemampuan menghubungkan mereka dengan alam. Pola hubungan itu telah muncul melalui sistem nilai tradisi, yang dasar-dasarnya telah berakar dari mitos-mitos tentang alam gaib yang penuh misteri. Dukun bagaikan seorang pembaca atau penafsir tentang keadaan alam yang penuh ketidakpastian dalam penilaian masyarakatnya. Jika alam itu datang dengan memperlihatkan peristiwanya, maka sang dukun memberikan keterangan tentang apa arti peristiwa itu. Jika alam hadir dengan membawa berbagai penyakit atau musuh, maka sang dukun tampil ke depan sebagai penolong, coba menghadapi malapetaka itu dengan mempergunakan ilmu gaib yang dimilikinya. Seandainya keadaan alam disangsikan bagi keselamatan bersama, maka dukun melakukan

berbagai upacara, seperti upacara semah, menghanyut lancang, mendarai ladang, dan sebagainya, sehingga penduduk merasa mendapatkan kawalan dan jaminan akan keselamatan segala usaha mereka (UU. Hamidy, 1986: 44).

Selanjutnya UU Hamidy (1986: 44) menjelaskan bahwa dukun juga dipandang sebagai orang yang arif dalam mata masyarakat membaca peristiwa-peristiwa alam. Dia mempunyai pengetahuan tentang yang aneh-aneh atau yang gaib-gaib, karena dia mempunyai ilmu tentang makhluk gaib. Dia mampu memberikan bantuan berupa obat-obatan. Dia dapat diharapkan mengawal kehidupan sosial dari suatu bencana alam. Dia pengemban tradisi, karena dialah yang berada di tengah pusaran tradisi itu.

### **3.2. Peran Dukun dalam Penyembuhan Penyakit**

Seorang penyembuh tradisional (dukun, datu, bomoh, atau guru) melakukan suatu diagnosa terhadap faktor penyebab penyakit. Dia akan mempergunakan kekuatan gaib yang dimilikinya untuk menyembuhkan para pasien yang sakit karena faktor personalistik. Mungkin juga menggunakan teknik dan ramuan tertentu untuk mereka yang terkena penyakit disebabkan oleh faktor naturalistik atau juga

mungkin kedua-duanya. Bagaimanapun sederhananya suatu sistem kesehatan, sistem itu setidaknya memiliki dua kategori yang utama: (1) sistem teori penyakit (*desease theory system*), dan (2) sistem perawatan kesehatan (*health care system*) (Foster & Anderson, 1978: 37). Teori penyakit menurut Foster dan Anderson (1978: 37-38) mencakup kepercayaan terhadap kodrat kesehatan, sebab musabab penyakit, berbagai ragam obat, dan teknik penyembuhan. Sebaliknya, sistem perawatan berkenaan dengan cara yang ditempuh oleh masyarakat untuk merawat orang sakit dan penggunaan ilmu pengetahuan mengenai penyakit untuk penyembuhannya.

Dalam sistem teori penyakit diungkapkan sebab menurunnya kesehatan. Dalam teori penyakit tradisional umpamanya disebutkan sebab itu, antara lain, karena orang tersebut telah melanggar pantangan (*taboo*), atau telah terjadi gangguan keseimbangan antara unsur panas dan dingin dalam tubuh. Sedangkan dalam teori penyakit modern dinyatakan bahwa seseorang itu jatuh sakit karena daya tahan tubuhnya telah berkurang dalam menghadapi agen (perantara) penyakit seperti bakteri dan virus. Dengan demikian, jelaslah bahwa suatu sistem teori penyakit itu suatu kumpulan ide, konsep, konstruksi intelektual,

sebahagian dari orientasi kognitif (pengetahuan) masyarakat tertentu. Dengan kata lain, sistem teori penyakit ini berkenaan dengan klasifikasi dan keterangan sebab-akibat penyakit (Foster & Anderson, 1978: 38-39).

Secara sistematis Foster dan Anderson mengungkapkan bahwa fungsi Sistem Teori Penyakit: (1) *Menyediakan suatu dasar pikir pengobatan yang rasional*. Umpamanya apabila suatu penyakit disebabkan kemasukan “agen” (perantara seperti roh halus), maka yang dilakukan oleh sang Dukun dalam pengobatannya ialah mengeluarkan “agen” tersebut secara baik-baik atau secara paksa. Sama logikanya, apabila suatu penyakit disebabkan suatu jenis bakteri, maka yang dilakukan oleh sang dokter ialah memberikan suntikan (obat) antibiotik agar bakteri tersebut dapat terbunuh atau tidak berbahaya, (2) *Menerangkan mengapa harus seseorang terkena penyakit*. Dalam sistem teori penyakit tradisional penyembuh (dukun, datu, guru) tidak hanya menerangkan apa yang telah terjadi, tetapi juga menjelaskan mengapa hal itu terjadi pada diri seseorang pada waktu dan tempat tertentu dan mengapa bukan orang lain. Keterangan seperti ini sangat jarang diberikan oleh dokter. Padahal keterangan ini banyak memberikan

kepuasan terhadap keingintahuan pasien terhadap penyakit, (3) *Melakukan peran yang penting sebagai hukuman dan penguat nilai moral dan kultural*. Dalam banyak kepercayaan, penyakit dapat dianggap sebagai dosa, hukuman bagi pelanggaran (*taboo*), dan berbagai bentuk perbuatan terkutuk. Oleh karena itu, ketakutan terhadap penyakit tertentu dapat dianggap juga sebagai suatu kontrol sosial. Kepercayaan ini sangat kuat di kalangan masyarakat tradisional, terutama di kalangan masyarakat Kristen dan Yahudi, (4) *Memberikan dasar rasional untuk menghindari perbuatan yang berlebihan*. Kepercayaan ini umpamanya sangat kuat berakar pada masyarakat yang hidup dari hasil perburuan. Membunuh binatang buruan di luar batas keperluan atau menyakitinya akan menyebabkan orang yang melakukan itu jatuh sakit. Yang empunya hutan atau binatang dapat menuntut jiwa si pemburu sebagai ganti “korban” dari binatang tersebut, (5) *Dapat dijadikan sebagai mekanisme untuk mengontrol tindakan agresif*. Kekhawatiran terhadap terganggunya makhluk halus akibat tindakan agresif dapat menyebabkan sakit dan kematian. Kemarahan makhluk halus tersebut dipercaya tidak hanya terbatas pada diri seseorang yang berbuat, tetapi mungkin juga berakibat pada seluruh kelompok. Sebab itu, secara kolektif mereka

tidak dapat toleran terhadap tindakan agresif yang dilakukan anggotanya, dan (6) *Pengobatan tradisional yang tipikal suatu bangsa tertentu akan memberikan kebanggaan tersendiri terhadap bangsa tersebut.*

Pada prinsipnya penyembuhan dalam semua sistem kesehatan selalu didasarkan pada kepercayaan tentang sebab terjadinya penyakit, yang lazim disebut sebagai *etiologi* penyakit (*etiology of illness*). Menurut Foster dan Anderson, seperti dikutip oleh Usman Pelly (dalam T. Sianipar, et.al., 1989: 7-8), *etiologi* penyakit dapat dibedakan sebagai; *etiologi personalistik* dan *etiologi naturalistik*. Dalam *etiologi personalistik* keadaan sakit dipandang sebagai sebab adanya campur tangan agen (perantara) seperti orang halus, jin, syaitan, hantu, atau roh tertentu. Seseorang jatuh sakit akibat usaha orang lain (dukun) yang menjadikan dirinya sebagai sasaran agen tersebut. Dalam konsep *etiologi naturalistik* keadaan sakit dijelaskan secara *impersonal* (tanpa pribadi) dan secara sistematis, keadaan orang yang sakit dianggap sebagai akibat adanya gangguan sistem dalam tubuh manusia atau antara tubuh manusia dengan lingkungannya.

Dalam masyarakat yang relatif lebih sederhana seperti di perdesaan Indonesia, orang cenderung menganut *etiologi personalistik*, sedangkan di daerah



perkotaan sebaliknya, terdapat kecenderungan terhadap *etiologi* naturalistik. Akan tetapi dari berbagai hasil penelitian menunjukkan bahwa tidak terdapat kesejajaran antara penganut *etiologi* personalistik dengan masyarakat kota. Di beberapa kawasan perkotaan malah terdapat gejala sebaliknya bahwa masyarakat kota setempat lebih banyak menganut *etiologi* personalistik ketimbang naturalistik. Apalagi, apabila *etiologi* personalistik dikaitkan dengan dukun sebagai pemeran penyembuh. Penelitian Sianipar menunjukkan beberapa indikator yang menarik bahwa jumlah dukun di Sumatera Utara ternyata lebih banyak bermukim di daerah perkotaan. Hal ini dapat dimengerti karena jumlah pasien sang dukun lebih banyak berasal dari kota daripada perdesaan (Usman Pelly, dalam T. Sianipar, et.al., 1989: 8).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pembagian *etiologi* penyakit antara personalistik dan naturalistik tidak dapat disejajarkan dengan pembagian domisili antara desa dan kota. Demikian juga dari segi tingkat pendidikan dan latar belakang sosial budaya. Seperti yang diutarakan dalam tiga penelitian dari tiga kasus studi, yaitu Bugis/Makasar, Gayo, dan Aceh (T. Sianipar, et.al., 1989), terdapat petunjuk bahwa banyak orang yang berpendidikan dan

berkedudukan (seperti sarjana dan pegawai pemerintah) berobat ke dukun yang nota bene menganut *etiologi* personalistik. Dalam berbagai laporan penelitian antropologi dapat ditemukan bahwa *etiologi* penyakit yang personalistik dan naturalistik dapat berlaku dalam masyarakat *urban* (perkotaan) dan *rural* (perdesaan) sekaligus (Ester H. Sinuraya, 1988:14). Dinyatakan pula bahwa penyebab personalistik dan naturalistik dapat menimbulkan penyakit secara bervariasi sesuai dengan kasus yang ada (Frank, 1964: vii-viii). Jaspian (1964: 27-28) umpamanya yang melakukan penelitian di kalangan masyarakat Rejang Sumatera Selatan menemukan adanya *etiologi* penyakit yang dapat dikelompokkan sebagai personalistik dan naturalistik yang dipercayai masyarakat setempat sekaligus.

Koentjaraningrat (1984: 416-430) juga menyatakan bahwa pada masyarakat Jawa ada beberapa teori tradisional mengenai penyakit yang diyakini mereka disebabkan oleh faktor personalistik dan sekaligus naturalistik, seperti batuk darah. Penyakit ini pada tingkat pertama disebabkan masuk angin atau terganggunya keseimbangan antara unsur panas dan dingin dalam tubuh. Akan tetapi, unsur personalistik seperti guna-guna atau pelanggaran

pantangan, atau perbuatan dosa dapat menjadi penyebab bertambah parahnya penyakit tersebut. Demikian juga dalam masyarakat Aceh (Alwisol, 1978: 5) didapati dua jenis penyebab penyakit, yakni yang disebabkan makhluk halus seperti roh, hantu, jin (personalistik); dan bukan makhluk halus seperti racun, tuba, terkilir/patah (naturalistik).

Berkenaan dengan peranan penyembuh, Yoshida, seperti dikutip oleh Usman Pelly (dalam T. Sianipar, et.al., 1989: 11) menyatakan bahwa peranan penyembuh dalam suatu sistem kesehatan diarahkan terhadap orang yang memiliki keahlian untuk menangani keadaan sakit. Penyembuh tradisional, seperti dukun, datu, bomoh, pawang, atau guru memberikan penjelasan dan tafsiran tentang keadaan sakit yang diderita pasiennya, yang mempunyai makna kultural. Artinya, penjelasan tersebut dapat dimengerti oleh sang pasien. Begitu juga persetujuan penyembuhan dilakukan secara kultural (budaya) pula. Apabila penyembuhan tidak dapat menjelaskan atau menafsirkan keadaan si sakit (pasien) secara budaya, maka peranannya sebagai penyembuh tidak akan diakui lagi. Oleh karena kategori sakit (*illness*) itu didefinisikan oleh masyarakat budaya tertentu dan mungkin oleh kelompok budaya lain tidak dianggap sakit.

Bruce Kapferer, seperti dikutip oleh Amich Alhumami (2009) mengatakan, kepercayaan kepada dukun dan praktik perdukunan merupakan *local beliefs* yang tertanam dalam kebudayaan suatu masyarakat. Sebagai *local beliefs*, keduanya (dukun dan praktik perdukunan) tak bisa dinilai dari sudut pandang rasionalitas ilmu karena punya nalar dan logika sendiri yang disebut *rationality behind irrationality*. Orang yang kemudian mempercayai dukun dan praktik perdukunan tidak lantas digolongkan ke dalam masyarakat tradisional atau tribal, yang melambangkan keterbelakangan.

Dalam masyarakat Melayu tradisional, dukun atau bomoh memainkan peran penting di tengah masyarakat. Meskipun masyarakat Melayu telah mengenal sistem pengobatan modern (medis) dan institusinya serta sumber daya manusianya tersebar sampai ke kampung-kampung, namun dukun atau bomoh tetap mendapatkan tempat tersendiri di tengah masyarakat. Meskipun harus diakui bahwa keberadaan rumah sakit, puskesmas, balai pengobatan dan sejenisnya telah merubah pandangan masyarakat terhadap bomoh atau dukun. Hal ini terutama dapat dilihat dari kelompok masyarakat yang terdidik. Mereka lebih suka pergi berobat ke puskesmas atau

rumah sakit daripada mendatangi dukun. Fenomena ini sama sekali tidak berarti dukun atau bomoh hilang, melainkan hanya perannya semakin berkurang. Dukun atau bomoh akan didatangi oleh masyarakat apabila ditemui penyakit yang dipandang tidak berkaitan dengan medis, melainkan dengan makhluk halus.

### 3.3. Magi

Menurut Honig (1993: 17), kata “magi” (sihir) berasal dari kata Persia, yaitu Maga yang berarti imam. Dalam agama primitif, pengertian “magi” lebih luas daripada “sihir”. Dalam pandangan mereka, “magi” adalah suatu cara berpikir dan cara hidup yang mempunyai arti lebih tinggi daripada apa yang diperbuat oleh seorang ahli sihir. Orang yang menjalankan magi atau percaya kepada magi mendasarkan pendapatnya kepada perkara berikut:

- a. Bahwa dunia ini penuh dengan daya-daya gaib, serupa dengan apa yang dimaksud oleh orang modern dengan daya-daya alam.
- b. Bahwa daya-daya gaib itu dapat digunakan.

Sedangkan menurut Dhavamony (1995: 58), magi adalah upacara dan rumusan verbal yang memproyeksikan hasrat manusia ke dunia luar atas

dasar teori pengontrolan manusia untuk sesuatu tujuan. Haviland (2000, Jilid 2: 210) menjelaskan magi dalam pandangan antropologi klasik merupakan penerapan kepercayaan bahwa kekuatan supernatural dapat dipaksa untuk aktif dengan cara tertentu, baik untuk tujuan yang baik maupun yang jahat, dengan menggunakan rumusan-rumusan tertentu. Banyak masyarakat yang mengenal ritual magi untuk menjamin panen yang baik, untuk mendapatkan binatang buruan, kesuburan binatang piaraan, dan untuk menghindarkan atau menyembuhkan penyakit pada manusia.

Frazer (1980: 11) menjelaskan bahwa praktik-praktik magi didasarkan pada prinsip “sympathetic”, bekerja atas dasar simpati atau pengaruh. Lebih lanjut, Frazer membagi simpatetik pada dua tipe, yaitu *imitatif magic* atau *homeopathic* (*that like produce like, or that an effect resembles its cause*), dan *contagious magic* atau *magic senggol* (*that things which have once been in contact with each other continue to act on each other at a distance after the physical contact has been severed*). Magi imitatif didasarkan pada prinsip kesamaan dalam bentuk atau dalam proses, keserupaan menghasilkan keserupaan. Misalnya, kalau seseorang menusukkan jarum pada boneka, orang yang diserupakan dengan boneka itu

akan terkena pengaruhnya. Sedangkan magi senggol atau sentuhan didasarkan pada hukum sentuhan fisik atau penularan melalui kontak fisik. Misalnya. Ahli magi dapat mencelakakan orang lain kalau ia memperoleh sehelai rambut, sepotong kuku, secarik kain atau benda lainnya yang pernah bersentuhan dengan orang tersebut.

Raymond Firth, seperti dikutip Dhavamony (1995: 58), membagi tipe-tipe magi sebagai berikut:

- a. Magi produktif, antara lain magi untuk berburu, untuk menyuburkan tanah, menanam dan menuai panen, untuk pembuatan hujan, untuk penangkapan ikan, untuk pelayaran, untuk perdagangan, untuk percintaan. Semuanya dilakukan baik dari orang perseorangan untuk kepentingan mereka sendiri atau oleh ahli magi untuk orang lain dalam komunitas secara keseluruhan. Secara sosial mereka menyetujui semua ini merupakan suatu rangsangan untuk berusaha dan suatu faktor dalam organisasi kegiatan ekonomis.
- b. Magi protektif, antara lain tabu-tabu untuk menjaga milik, magi untuk membantu mengumpulkan hutang, untuk menanggulangi kemalangan, untuk pemeliharaan orang sakit, untuk keselamatan

- perjalanan, untuk dijadikan lawan terhadap magi destruktif. Semuanya secara sosial disetujui, sebagai rangsangan untuk berusaha dan sebagai daya untuk kontrol sosial. Kecuali sihir, kadang-kadang diterima secara sosial dan kadang-kadang tidak.
- c. Magi destruktif, antara lain untuk mendatangkan badai, untuk merusak milik orang lain, untuk mendatangkan penyakit, untuk mendatangkan kematian.

Adeng Muchtar Ghazali (2011: 132) membagi magi ke dalam dua bentuk, yaitu magi baik atau putih (*white magic*) dan magi buruk atau hitam (*black magic*). *White magic* adalah jenis magi yang dilakukan bersama, sedangkan *black magic* adalah perbuatan yang dilakukan secara perorangan. Frazer (1980: 19-20) menyebut *white magic* sebagai *positive magic* karena dipandang menguntungkan; sedangkan *black magic* sebagai *negative magic* karena dianggap merugikan.

Selajan dengan pendapat di atas, Kang (2005: 63) membagi magi yang terdapat dalam masyarakat Petalangan ke dalam dua golongan: “magi sosial” (*lomu masyarakat*, ilmu masyarakat) dan “magi personal” (*lomu pribadi*, ilmu pribadi). Ilmu masyarakat adalah magi untuk aktivitas komunal, meliputi kegiatan



ekonomi (seperti kegiatan pertanian, perburuan, dan mengumpulkan madu), dan untuk keperluan medis (seperti pengobatan dan *bersalin* atau melahirkan). Kategori magi ini memerlukan adanya seorang ahli atau spesialis, dengan sebutan masing-masing: dukun padi, *juagan* (dukun lebah), *kemantan*, dan bidan atau dukun beranak. Ilmu pribadi, sebaliknya digunakan untuk keperluan sendiri. Kategori ini melibatkan serangkaian mantra untuk meningkatkan kesehatan, kekuatan tubuh, melindungi diri, kecantikan, kepuasan seksual, termasuk ilmu *bersuci-diri* (untuk membersihkan diri, misalnya dipakai waktu mandi), ilmu kebal, ilmu pemanis, *perindang* atau *petunang* (magi pemerdu suara), dan *ilmu tamanang* (menggugurkan kandungan yang tidak diinginkan). Semuanya memiliki kesamaan, yaitu bagi tubuh pelaku, bukan tubuh orang lain. Oleh karena lebih berorientasi pada diri sendiri, maka kategori magi ini dianggap kurang berbahaya dibandingkan bentuk magi yang ditujukan pada tubuh dan pikiran orang lain.

Dhavamony (1995: 58-59) menjelaskan bahwa terdapat tiga unsur dalam praktik magi, yaitu benda yang digunakan, benda yang digarap, dan sesuatu yang diucapkan. Unsur pertama berupa alat atau obat-obatan; yang kedua upacara; yang ketiga mantra. Alat-

alat yang sering digunakan terutama sejenis alat-alat teknik, tetapi kadang-kadang alat ini tidak mempunyai makna teknis dalam kerajinan tangan.

Dalam Antropologi, upacara ritual dikenal dengan istilah ritus. Ritus dilakukan ada untuk mendapatkan berkah atau rezeki yang banyak dari suatu pekerjaan, seperti upacara sakral ketika akan turun ke sawah; ada untuk menolak bahaya yang telah atau diperkirakan akan datang; ada upacara mengobati penyakit (*rites of healing*); ada upacara karena perubahan atau siklus dalam kehidupan manusia, seperti pernikahan, mulai kehamilan, kelahiran (*rites of passage, cycles rites*); dan ada pula upacara berupa kebalikan dari kebiasaan kehidupan harian (*rites of reversal*) seperti puasa pada bulan atau hari tertentu – kebalikan dari hari lain mereka makan dan minum – memakai pakaian yang tidak berjahit ketika berihram haji atau umrah adalah kebalikan dari ketika tidak berihram (Norbeck, 1974: 40-54).

Menurut Malefijt, seperti yang dikutip Bustanuddin Agus (2006: 97), motif diadakannya suatu ritus berbeda satu sama lain. Arnold van Genep berpendapat bahwa ritus dilakukan dengan motif meringankan krisis kehidupan (*life crisis*), seperti memasuki periode dewasa, perkawinan, mati, sakit, dan lainnya. Van Genep, seperti yang dikutip

Bustanuddin Agus (2006: 97-98), hanya tertarik pada motif krisis kehidupan ini. Ritus berhubungan dengan kekuatan supernatural dan kesakralan sesuatu.

Bustanuddin Agus (2006: 98-99) menjelaskan bahwa ritus berkaitan dengan kekuatan supernatural dan kesakralan sesuatu. Karena itu, istilah ritus atau ritual dipahami sebagai upacara keagamaan yang berbeda sama sekali dengan yang natural, profan dan aktivitas ekonomis, rasional sehari-hari. Yang terakhir ini tidak ada sangkut paut dengan agama dan upacara ritual. Dalam masyarakat modern terjadi pemisahan yang tajam antara ritual dan perilaku sehari-hari yang natural – seperti yang dikemukakan oleh para ahli antropologi dan sosiologi agama – merupakan cara berpikir dikotomis untuk memahami antara wilayah yang sakral dan wilayah yang profan, khususnya dalam hal ritus. Hal ini berbeda dengan cara berpikir masyarakat primitif, di mana mereka menjalani kehidupan ini menunjukkan perilaku yang tidak memisahkan secara tajam kedua hal tersebut, melainkan memiliki kaitan yang erat, sehingga kehidupan mereka sarat dengan perilaku ritus. Alam sekitar dipercayai punya kekuatan gaib dalam

bentuk dinamisme dan animisme lalu memerlukan tindakan khusus yang dinamakan ritus. Banyak ritual dan sesajen dalam masyarakat mengingatkan bahwa kehidupan mereka tidak terlepas dari rangkaian ritus. Memberikan sesajen adalah ritus yang dilakukan terhadap sesuatu yang dianggap penting.

Lebih lanjut Bustanuddin Agus (2006: 104-105) menjelaskan bahwa upacara ritual juga tidak ada tanpa dilakukan oleh banyak atau beberapa orang. Tarian mistik dalam rangka pemujaan kepada roh nenek moyang, dalam rangka memuja hewan *totem*, atau dalam rangka mengusir roh jahat pada masyarakat primitif dilakukan oleh banyak orang. Keterlibatan banyak orang dalam suatu upacara tertentu adalah ciri khas upacara keagamaan atau berbagai aliran kepercayaan. Peraturan, norma, hukum dalam suatu masyarakat dan komunitas tertentu, atau apa yang dinamakan *way of life* juga merupakan alat pemersatu di kalangan masyarakat dan komunitas yang bersangkutan. Inilah yang dimaksud oleh Durkheim (2011) bahwa bentuk kepercayaan mengandung nilai-nilai moral yang dapat mengikat pemeluknya dalam satu bentuk solidaritas sosial. Ritus-ritus yang terdapat dalam masyarakat primitif menjadi daya ikat dan

kekuatan yang memaksa pengikutnya untuk mematuhi atau berperilaku sebagaimana yang ditentukan.

Orang-orang yang melakukan upacara ritual biasanya disebut dukun atau *shaman*. Berbagai macam upacara yang dilakukan harus dengan teliti menurut aturan yang telah ditetapkan. Kesalahan kecil dapat membatalkan seluruh maksud dari upacara, bahkan dapat menimbulkan bahaya gaib. Bomoh atau *shaman* adalah sebuah istilah yang sering juga dipakai untuk menamakan apa yang disebut dukun. *Shaman* akan mengundang roh nenek moyang dengan menggunakan badannya sendiri untuk suatu ritual, salah satu tekniknya adalah dengan melakukan tarian yang agak lama, membutuhkan banyak tenaga dan diiringi dengan bunyi lagu yang diulang-ulang. Dalam keadaan tersebut penari akan mencapai *trance* pada tahap ini dianggap badannya telah dimasuki oleh roh, pikirannya tak sadar lagi, bisa jatuh terguling-guling dengan tubuh yang tegang gemetaran dan keluar buih dari mulutnya.

Benda-benda yang biasa digunakan dalam upacara ritual bisa seperti wadah untuk tempat sajian, alat kecil seperti sendok, pisau, senjata, bendera dan sebagainya. Alat-alat upacara yang lazim di mana-mana adalah patung-patung yang mempunyai fungsi

sebagai lambang dewa atau roh nenek moyang yang menjadi tujuan dari upacara. Serupa dengan itu, topeng juga merupakan benda upacara yang penting dari kepercayaan berbagai suku bangsa di dunia. Topeng-topeng itu juga melambangkan dewa-dewa dan roh-roh nenek moyang dan dipakai dalam upacara-upacara ritual yang berupa tarian atau permainan seni drama yang keramat (Shahrum bin Yub, 1980). Ada juga sebagian golongan yang menggunakan bunyi-bunyian sebagai alat dalam upacara ritual. Hal itu disebabkan karena suara, nyayian, dan musik merupakan unsur yang amat penting dalam upacara ritual sebagai hal yang biasa menambah suasana yang keramat. Alat-alat bunyian adalah seperti seruling, lonceng, gong, rebab, gendang, klontongan, *bull roarer* (papan yang diputar dengan tali) merupakan alat penting yang menjadi perhatian dalam ilmu Antropologi (Walter & Eva Jane Neumann Fridman, 2004: 179-186).

### 3.4. Mantra

Hidup merupakan suatu susunan bermakna, yaitu kebutuhan manusia untuk menjustifikasi tindakan dan hubungan sosial mereka dalam satu kehidupan ditanggung bersama. Oleh karena itu, budaya hendaknya dilihat sebagai satu sistem persepsi,

klasifikasi, dan interpretasi yang memberi nilai dan makna bagi kehidupan. Makna perlu dicari untuk mengetahui ide-ide dalam kehidupan.

Manusia tidak terlepas dari satu jalinan kehidupan yang menghubungkan antara dirinya dengan Tuhan, dengan alam sekeliling berserta isinya, dan dengan sesama manusia itu sendiri. Jalinan tersebut wujud secara vertikal dan horizontal. Dalam hubungan yang vertikal, yaitu dengan Tuhannya, mengetahui hal-hal alam gaib, apatah lagi mengenal dan mencoba mendekati Tuhannya. Kewujudan manusia yang berhubungan dengan Tuhannya itu diperoleh jawaban dari agama dan kepercayaan, juga dari kitab-kitab agama. Begitu juga ada manusia yang berharap untuk mengenal dirinya dengan bantuan para dukun, bomoh, pawang, poyang, babalian, dan sebagainya untuk mencari jawaban karena mereka ini dipandang sebagai penghubung antara alam *natural* dengan *supernatural*. Bagi manusia seperti ini, mereka mampu menceritakan dari mitos-mitos kepercayaan mereka, dan mitos juga adalah di antara kategori pemikiran mereka.

Zainal Abidin Borhan (dalam Yacoob Harun, 2001: 72-73) menjelaskan bahwa pengucapan mitos, jampi, mantra, serapah berlaku dalam manusia dan

masyarakat yang masih tradisional, walaupun sebenarnya juga dapat berlaku dalam masyarakat modern. Kosmologi merupakan persoalan utama dalam masyarakat tradisional. Pandangan tentang kehidupan dan dunianya membentuk satu kesatuan dalam keseluruhan organik. Mereka mengungkap pemikiran-pemikiran mereka dalam bentuk simbol-simbol.

Segala persoalan kepercayaan dan agama selalu berpusat kepada masalah fundamental kehidupan manusia. Lingkaran kehidupan manusia tradisional dipenuhi dengan ritual keagamaan dan kepercayaan. Alam bagi mereka tidak hanya bersifat *natural*, melainkan *natural* dan *supernatural*. Alam *supernatural* merupakan manifestasi kekuatan-kekuatan yang sakral atau kudus sekaligus transendental. Manusia tradisional hidup dalam kekuasaan yang sakral, mereka memiliki kerinduan yang mendalam terhadap yang sakral, dan berusaha untuk berada sedekat mungkin dengan yang kudus. Mircea Eliade (1987: 164-165) menjelaskan manusia tradisional ialah manusia yang religius, yang memiliki sikap tertentu terhadap kehidupan dunia, terhadap manusia sendiri, dan juga terhadap apa yang dianggapnya kudus.



Bagi manusia yang religius, wilayah yang didiaminya ialah dunia yang sudah tersusun, diatur, sebagai kosmos. Sedangkan dunia di luar wilayah itu masih merupakan dunia lain, dunia yang kacau, tempat tinggal jin-jin, syaitan-syaitan, roh-roh jahat, raksasa, dan sebagainya. Keadaan yang kacau dan tak berbentuk ini oleh Eliade disebut dengan *chaos*. Bagi masyarakat yang masih tradisional, pengertian “dunia kita” ialah dunia yang sudah dikenal, yang dihuni, yang teratur dan berbentuk (Eliade, 1987: 29-30). Manusia yang religius mengenal tiga dunia; *pertama*, “dunia atas”, yaitu Tuhan, surga, tempat para dewa, roh nenek moyang; *kedua*, “dunia yang didiami manusia”; *ketiga*, “dunia bawah”, yaitu dunia orang mati. Ketiga dunia tersebut dalam konsepsi masyarakat tradisional dihubungkan oleh satu “tiang, tangga, pohon, gunung” yang terletak pada pusat dunia yang menembus tembok-tembok pemisah lapisan dunia yang satu dengan yang lain. Melalui *axis* ini manusia yang religius dapat mengadakan hubungan dengan dunia atas dan dunia bawah (Eliade, 1987: 36-37; 41-42). Beginilah di antara cara bagaimana manusia tradisional mengkonsepsikan dunia mereka. Manusia adalah bahagian dari kosmos itu sendiri.

UU. Hamidy (1986: vi) menjelaskan bahwa perdukunan di masyarakat Melayu menempatkan

manusia sebagai subjek. Sebagai subjek, dia pertama-tama dinilai atas kondisi rohaniah yang dimilikinya. Oleh sebab itu, pendekatan perdukunan dalam masyarakat Melayu tidaklah merupakan pendekatan material-teknologis sebagai titik berat, melainkan adalah pendekatan rohaniah-religius. Perdukunan bukanlah untuk memberikan penyembuhan lahiriah, tetapi lebih dahulu memberikan ketenteraman hati dan ketenangan batin.

Akibat daripada pendekatan yang demikian, maka manusia tidak dipandang terpisah daripada apa-apa yang mengitarinya: manusia, alam, dan Tuhan. Manusia ada dalam satu sistem dengan segala apa yang mengitarinya, sehingga ketentuan atau peristiwa yang terjadi pada dirinya tidaklah hanya akan diselesaikan dalam batas dirinya saja, melainkan mestilah dalam sangkut paut sistem yang totalitas itu. Perdukunan dalam masyarakat Melayu memandang manusia sebagai satu bagian dalam keseluruhan yang mengitarinya. Dia mesti diperlakukan dari sudut harnuraninya, karena sudut itulah yang dianggap sentral dari manusia (UU. Hamidy, 1986: vi-vii).

Dunia yang kosmologikal bukan saja tersusun (*order*), tetapi juga berhirarki. Hirarki tertinggi adalah Tuhan. Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa sebelum

manusia pertama (Adam) dijadikan, Allah telah menjadikan malaikat, syaitan, langit, bumi, dan lain-lain. Walaupun manusia makhluk yang terakhir diciptakan, namun yang menarik, Allah memerintah malaikat dan syaitan tunduk (sujud) kepada Adam (QS. 2: 34). Hal ini memperlihatkan bahwa kedudukan manusia itu amat tinggi, jika tidak, tidak mungkin Allah memerintahkan malaikat dan syaitan untuk sujud kepadanya. Manusia juga dikatakan berbeda dengan ciptaan-ciptaan Allah yang lain. Bagi orang Melayu, manusia tidak hanya terdiri dari jasad dan roh, melainkan juga ada yang disebut dengan “semangat”. Tidak begitu jelas apa yang dimaksud dengan “semangat”. Konsep ini merupakan konsep utama dalam kepercayaan tradisional Melayu. Besar kemungkinan konsep ini berasal dari paham animisme, karena “semangat” juga dipandang terdapat pada benda-benda yang lain. Dalam tradisi perdukunan masyarakat Melayu, “semangat” masih tetap merupakan konsep utama yang dikaitkan dengan sakit yang diderita seseorang.

Seperti kepercayaan tradisional pada masyarakat lain, kepercayaan lama Melayu juga memiliki mitos-mitosnya. Seperti mitos kejadian alam, asal usul, dan sebagainya. Pengucapan mitos-mitos ini

dikenal oleh orang Melayu sebagai jampi, serapah, dan mantra (sanskrit/Hindu). Setelah Islam masuk ke dunia Melayu, jampi, dan serapah secara perlahan berganti dengan doa. Meskipun harus diakui sampai sekarang di kampung-kampung masih ditemukan penggunaan jampi atau serapah, terutama dalam tradisi perdukunan.

Mantra merupakan salah satu cabang sastra lisan yang sudah ada sejak zaman dahulu. Mantra juga dikenal sebagai jampi dan serapah. Meskipun sebenarnya jampi dan serapah mempunyai perbedaan. Jampi dikatakan sebagai sejenis mantra yang digunakan untuk mengobati penyakit yang biasanya dibaca pada obat, air, minyak, dan objek-objek yang lain. Sedangkan serapah digunakan untuk mengusir makhluk-makhluk halus seperti jin, hantu, dan juga menghalau binatang buas (Hashim Awang, dalam Rogayah A. Hamid dan Mariyam Salim, 2007: 152-153).

Amran Kasimin (dalam Rogayah A. Hamid dan Mariyam Salim, 2007: 260-262) menjelaskan bahwa jampi dan mantra sebenarnya berbeda, namun sering disamakan karena terdapat tujuan yang sama, yaitu kalimat-kalimat yang diucapkan mampu menimbulkan kekuatan ke atas sesuatu benda sehingga memungkinkan sesuatu yang dikehendaki itu terlaksana.

Lebih lanjut, Amran Kasimin menjelaskan bahwa jampi ialah susunan kata-kata indah yang memberi pengaruh apabila dibacakan ke atas benda-benda tertentu. Sedangkan mantra (berasal dari bahasa Sanskrit) bermakna bentuk pikiran. Mantra pada asalnya merupakan ungkapan suci yang digunakan dalam pemujaan roh ataupun upacara magi. Berbanding dengan jampi, mantra lebih banyak menyebut asal usul suatu benda atau objek untuk tujuan yang sama dengan jampi. Tidak ada penjelasan yang tegas kenapa sebutan asal usul itu diperlukan. Namun, dipercayai dengan berbuat demikian, segala jenis makhluk halus yang diperintah, baik makhluk yang mengganggu manusia dengan kehendak sendiri maupun dengan perantaraan manusia (sihir), yang tidak mau meninggalkan suatu tempat, atau tubuh manusia akan patuh kepada perintah orang yang menuturkan mantra tadi. Apalagi sekiranya sebutan asal usul tadi disusuli dengan ancaman terhadap makhluk tersebut. Dalam Kamus Dewan (2005: 997), mantra atau jampi adalah kata-kata atau kalimat yang apabila diucapkan dapat menimbulkan kekuatan gaib. Jampi dalam pengertian bahasa Arab disebut sebagai rukyah yang membawa maksud perlindungan dari segala keburukan yang tidak dikehendaki. Rukyah semacam ini adalah sesuatu

yang bertentangan dengan tauhid, yaitu kalimat-kalimat yang biasa digunakan oleh masyarakat jahiliyah dengan keyakinan dapat menangkal bahaya dengan meminta bantuan jin ataupun menyebut nama-nama lain dan kata-kata yang tidak dipahami (Qardhawy dan Muhammad al-Ghazali, 2000: 233).

Mantra juga dianggap meliputi bukan saja ucapan, tetapi juga bilangan, aksara, dan garis-garis yang ditulis pada kertas, kain, batu dan sebagainya yang dijadikan azimat dan tangkal. Bilangan, aksara, dan garis-garis dianggap sebagai kata-kata yang telah terucap dan diterapkan dalam bentuk yang tampak. Kekuatan gaib tersebut kadang-kadang diistilahkan juga dengan kekuatan magis. Kekuatan tersebut ialah kekuatan yang dapat mendatangkan manfaat seketika dan bukan untuk masa yang akan datang. Oleh karena itu, mantra berbeda dengan doa. Doa, meskipun dipercayai mempunyai kekuatan luar biasa, tetapi lazimnya untuk mendapat manfaat yang tidak seketika (Hanafi Dollah, dalam Rogayah A. Hamid dan Mariyam Salim, 2007: 96).

Ismail Hamid, seperti yang dikutip oleh Zainal Abidin Borhan (dalam Yaacob Harun, 2001: 74) menjelaskan mantra atau jampi sebagai suatu bentuk pengucapan lisan yang memiliki kalimat-kalimat suci

dan berhikmah untuk mempengaruhi jiwa serta menjadi penghubung antara dua alam. Pernyataan dua alam dari definisi tersebut yaitu alam lahir dan alam batin; atau alam natural dan alam supernatural; atau alam nyata dan alam gaib. Alam lahir, nyata atau natural adalah alam material atau fisik. Bagi manusia ialah jasad atau tubuhnya. Sedangkan alam gaib ialah alam roh, alam akal, alam qalbu, alam nyawa, dan semangat. Alam gaib ini merupakan dimensi batin manusia. Dimensi batin perlu dihubungkan dengan persoalan pokok keseluruhan kepercayaan lama Melayu, yaitu semangat. Inilah tenaga atau unsur dasar dan terpenting yang memberikan makna bagi spiritualitas Melayu.

Dari konsep semangat, mereka dapat mengenal berbagai asal usul yang terkandung di dalam alam materi, seperti yang digambarkan oleh jampi serapah mereka. Jampi adalah kode komunikasi mereka untuk mengenal secara pasti ide-ide yang terkandung di sebalik benda-benda/material. Melalui jampi mereka mengenal dunia mereka, dan bagaimana mereka menjustifikasi kehidupan sosial dan kehidupan lahiriah serta batiniah. Mereka pada mulanya mengenal susunan kejadian atau kewujudan. Mengetahui arti kuasa, rezeki, masa dan ruang, dosa dan pahala, surga

dan neraka, hidup dan mati.

Zainal Abidin Borhan (dalam Yaacob Harun, 2001: 75) menjelaskan bahwa mantra atau jampi bukan sekedar kata-kata, kalimat atau ayat, melainkan adalah pengucapan simbolik dan bermakna. Diucapkan jampi untuk memuja, menyeru, memanggil semangat orang lain; digunakan untuk diri sendiri sebagai pendinding, penimbul, pemanis, pengasih, penawar, pengobat, pelindung; digunakan untuk masyarakat, untuk melindungi kesehatan dan menjauhkan penyakit, menolak bala, merabun musuh, mendapat hasil padi dan galian, mencari air, menghalau dan membujuk semangat-semangat jahat; dan yang paling dahsyat jampi juga digunakan untuk memusnahkan orang lain, menguasai orang lain, mengena atau mendengki orang lain. Dimensi jampi terlalu luas sehingga orang yang mengamalkan jampi, serapah, dan mantra dikatakan sebagai orang yang berilmu, karena jangkauan ilmunya bukan saja sebatas mengenal benda, tetapi juga dapat menguasai, memanipulasi semangat benda-benda tersebut.

Menurut Harun Mat Piah, seperti dikutip oleh Wan Zaliha Wan Othman (dalam Zuzitah Abd Samad, 2011: 39-40), mantra adalah pengucapan yang mengandung unsur magis dan unsur pengobatan.



Perihal tersebut menjelaskan sifat mantra sebagai sebuah wahana mistik yang digunakan untuk mendekatkan diri dengan Tuhan ataupun memperoleh kekuatan sakti dan ajaib dengan izin Allah Swt. Mantra merupakan salah satu bagian dari puisi tradisional dan tidak tentu bentuknya, baik bait maupun kesamaan bunyi (rima). Haron Daud, seperti yang dikutip Hashim Awang (dalam Rogayah A. Hamid dan Mariyam Salim, 2007: 154) mengemukakan ciri-ciri mantra, yaitu: (1) teks ucapan terdiri dari kata-kata atau kalimat yang berbentuk puisi atau prosa berirama, (2) mengandung konotasi berkaitan dengan kekuatan luar biasa, (3) diperoleh melalui perguruan atau penurunan secara gaib, (4) diyakini dan diamalkan sepenuhnya serta mematuhi pantang larang yang ditetapkan, dan (5) digunakan untuk kebaikan atau kejahatan.

Orang yang ahli mengucapkan mantra disebut sebagai dukun, bomoh, dan pawang. Mantra hanya akan mempunyai kekuatan gaib apabila diucapkan oleh orang yang ahli saja. Seseorang yang tidak ahli dapat menyebutkan atau mengucapkan kata-kata mantra tersebut, tetapi tidak dapat mendatangkan kekuatan gaib yang dikehendaki.

Pelafalan mantra magi tertentu cukup kuat untuk menggerakkan serangkaian agen di alam ini,

seperti burung-burung, tumbuhan, dan juga roh-roh halus di dunia lain, termasuk arwah leluhur. Seluruh agen mantra magis ini merupakan makhluk Tuhan. Meski secara formal menyebut diri Muslim, orang Melayu juga melegitimasi makhluk halus seperti hantu, jin, dan syaitan, dengan menunjukkan bahwa mereka juga adalah makhluk Tuhan. Dari sudut pandang subjektif orang Melayu, praktik magi dipandang tidak bertentangan dengan agama resmi mereka (Islam). Mereka melegitimasi praktik mantra magis sebagai sanksi Tuhan, karena mantra hanya bekerja pada roh halus yang diciptakan Tuhan untuk maksud dan tujuan tertentu.

Kang (2005: 70-71) menjelaskan bahwa kekuasaan mantra magi ternyata tidak ada hubungannya dengan potensi individual, dan sama sekali terkait pula dengan kedudukan tertentu seseorang. Magi atau mantra magi muncul sebagai sumber kekuasaan yang memisahkan mereka dari orang-orang. Energi gaib dapat diklaim oleh siapapun untuk memperoleh kekuatan, tergantung pada kesempatan mempelajari pengetahuan mistis dan magi itu. Oleh karena itu, pelafalan mantra magi menjadi tindakan ritual yang sangat sakral, yang dipakai oleh seseorang untuk membangkitkan kuasa Ilahi yang

terkandung di dalamnya. Kepercayaan bahwa Tuhan menciptakan dunia melalui wahyu-Nya, kata-kata leluhur berasal dari Tuhan dianggap mengikuti tindakan dalam kata-kata itu sendiri.

Mantra dianggap sebagai contoh sinkretisme yang *par excellence*. Ia bukan saja mempunyai unsur lokal yang asli (animisme), tetapi juga unsur Hindu, Islam, dan sebagainya. Kepercayaan kepada hantu, semangat, dan penunggu ialah kepercayaan asal orang Melayu, yaitu sejak munculnya animisme sebagai kepercayaan mereka. Kemudian datang pengaruh Hindu, konsep dewa pula diambil sebagai salah satu kekuatan gaib. Setelah datang Islam, mereka menggabungkan kepercayaan Islam dengan kepercayaan yang telah ada.

Mantra yang digunakan dalam masyarakat Melayu telah mengalami berbagai perubahan dengan hadirnya Islam, baik dari segi praktiknya maupun ritualnya. Walaupun mantra masih digunakan di kampung-kampung, namun telah terjadi perubahan berdasarkan kebutuhan masyarakat dan nilai-nilai yang dibawa oleh Islam. Masyarakat Melayu tradisional begitu percaya bahwa mantra sebagai salah satu ritual dan cara pengobatan tradisional Melayu untuk menyembuhkan berbagai penyakit. Mantra juga

dijadikan sebagai pendinding diri agar tidak diganggu oleh makhluk halus. Kata-kata yang disebutkan sewaktu ritual mantra diadakan banyak yang tidak dipahami oleh orang yang mendengarnya. Hanya pengguna atau pengucapnya saja yang mengetahui maksud dan tujuan mantra tersebut. Jika dikaji kata-kata yang diucapkan sewaktu upacara tersebut, ia hanya merupakan gubahan kata-kata yang bercirikan doa dan ditujukan kepada makhluk yang tidak dapat dilihat secara kasat mata. Kehadiran semua kekuatan gaib tersebut disatukan secara harmonis dalam jampi. Pada umumnya, jampi bermula dengan bacaan "*Bismillahir rahmanir rahim*" dan berakhir dengan sebutan "*La ilaha illallah, Muhammadar Rasulullah*", tetapi di tengah-tengahnya disebutkan pelbagai kekuatan gaib, seperti hantu, jin, jembalang, dan dewa.

Kang (2005: 71-72) menjelaskan bahwa genre mantra magi tidak memerlukan bantuan agen spiritual atau pembangkitan kekuatan superior dari roh-roh. Pelafalan mantra dapat menyerap atribut khusus objek yang dituju dalam mantra magi, dan meneruskannya pada sasaran. Pandangan mengenai bahasa sebagai agen sangat jelas dalam mantra magi personal, terutama dalam mantra kecantikan dalam masyarakat

Petalangan yang ditujukan pada tubuh. Bahwa “seri” adalah gambaran kecantikan dalam masyarakat Petalangan, membuat mantra kecantikan seringkali menunjuk pada nama-nama objek tertentu yang memiliki karakter “bersinar”. Mereka memakai nama matahari, bulan, dan bintang, dengan harapan dapat menyalurkan kilauannya pada tubuh pelaku. Mantra berikut ini memperlihatkan mantra kecantikan yang umum dengan memakai objek-objek yang dianggap memiliki kandungan yang diharapkan dapat tersalur pada tubuh.

### **Mantra Kecantikan**

*Allah humamaka Billhailli  
Sekali ke umah  
Sekali ke tanah  
Aku mengambil cahaya mahata'i  
Bulan dengan bintang  
Sa'o melilup di pinggang aku  
Bintang temabu di dada aku  
Bulan mengambang di muko aku  
Mataha'i terbit di ubun-ubun aku  
Sengaja aku memakai  
Cahaya bulan bintang mataha'i  
Dalam batang tubuh badanku ini  
Kabul Allah, kabul Muhammad*

### *Kabul Bagindo Rasulullah*

Kajian lain memperlihatkan bahwa sebagian besar mantra menggunakan hasil ideal sasaran tertentu magi. Sebagian besar di antaranya bercirikan pelafalan objek-objek yang memiliki kemiripan dengan hasil yang diharapkan dari magi. Dalam magi Trobrian, misalnya, pemakaian kata “laba-laba” dipercaya dapat memberikan pertumbuhan tanaman seperti sarang laba-laba (Malinowski, 1965). Menurut Tambiah (1985: 60), “tindakan magi seringkali meliputi pemakaian bahasa lisan dan manipulasi objek, yang membentuk tindakan performatif yang dipakai suatu properti secara imperatif untuk disampaikan pada objek sasaran dengan basis analogis”. Dengan demikian, kekuatan performatif mantra magi berdasarkan pemikiran analogis mereka. Analogi yang diambil dari perluasan atau pergerakan makna. Weiner (1984: 182) juga memperlihatkan “pemindahan atribut” dan “penyuburan kata-kata dalam objek” dalam mantra magi Kiriwina.

Menurut Amran Kasimin (dalam Rogayah A. Hamid dan Mariyam Salim, 2007: 275) penggunaan kalimat-kalimat Allah yang disertakan seruan kepada jin lebih banyak melahirkan kekeliruan, perilaku

tersebut adalah mempermainkan kalimat-kalimat Allah (*istihza'*), menyalahgunakan sebutan nama Rasulullah, dan kalimah syahadat untuk tujuan jahat. Berikut ini contoh jampi pengasih:

*Bismillahir rahmanirrahim  
Bakar-bakar pasar tanah  
Aku bakar mata hati jantung  
(sebut nama gadis dan ibunya)  
Akarku panah Sang Rajuna  
Aku bakar gunung, gunung runtuh  
Aku bakar batu, batu belah  
Aku bakar mata hati, jantung, hawa nafsu  
(dengan menyebut nama gadis dan ibunya)  
Kena hancur luluh  
Panas segala tubuhnya  
Gila birahi pada aku  
Tidak boleh senang diam  
Seperti pasir panas terbakar  
Jika dia tidur dia terjaga  
Jika dia jaga, terbangun berjalan  
Datang kepada aku  
Menyerahkan diri  
Hilang akal, hilang malu  
Berkat kena Panah Sang Rajuna  
Berkat doa  
La ilahaillallah  
Muhammadar Rasulullah*

Jampi ini dimulai dengan menyebut *bismillahir rahmanir rahim* dengan tujuan memuja gadis yang diingini, yang dapat menyebabkan gadis tersebut senantiasa rindu dendam, tertumpu seluruh akal pikiran dan ingatannya kepada orang yang memuja. Jampi ini dinamakan Jampi Pengasih Panah Rajuna yang dapat menyebabkan si mangsa terus menerus resah gelisah, tidak senang duduk, tidur atau baring, senantiasa ingat dan rasa birahi kepada pemuja, lalu akhirnya bangun berjalan dalam keadaan tidak sadarkan diri, menyerahkan diri tanpa segan silu. Segala-galanya terjadi akibat ilmu pengasih Panah Rajuna yang kandungannya merangkumi kalimah-kalimah doa, *La ilaha illallah, Muhammadar Rasulullah*. Hasil penggunaan kalimat-kalimat seperti ini menimbulkan pandangan di masyarakat bahwa hal tersebut sebagai benar dan bersesuaian dengan ajaran Islam, padahal amalan tersebut salah dan melibatkan jin-jin.





# Bab IV

## Profil Kenegerian Koto Rajo

### 4.1. Sejarah Ringkas Kenegerian Kotorajo

Kenegerian Koto Rajo adalah sebuah kawasan yang kental dengan adat istiadat, sehingga disebut dengan kenegerian. Kenegerian Koto Rajo dibentuk setelah cukup jumlah suku atau disebut *gonok jumlah suku*. Sebelum terbentuk *nagori* (negeri) dibuat dulu kampung kecil yang disebut dengan *teratak*. Setelah jumlah penduduk agak ramai, maka dijadikan dusun. Semakin besar (godang) baru dijadikan negeri. Setelah negeri terbentuk, baru dibangun *koto* dengan syarat cukup jumlah suku nan-empat. Letak *koto* pertama kali adalah di Desa Lumbok yang pada masa lalu namanya *Pinang atu* atau *pinang satu*. Pada awalnya di daerah ini hanya ada tiga suku, yaitu Suku Limo Kampung, Suku Tigo Kampung, dan Suku Melayu. Keadaan ini tidak memenuhi syarat untuk membentuk *koto* karena kurang satu suku. Oleh karena itu, diperlukan satu suku lagi baru *koto* dapat dibentuk. Setelah Suku

Cermin datang dan mau bergabung, barulah dapat dibentuk *koto*. Hal inilah yang menyebabkan jumlah Suku Cermin kecil berbanding suku lainnya yang terdapat di Kenegerian Koto Rajo (Arman, wawancara, 12 Oktober 2014).

Menurut sejarah, Koto Rajo berasal dari kata Koto yang Barajo. Pada hari Jumat tahun 1888 berhimpunlah juru patut untuk mendirikan Kenegerian Koto. Pada waktu itu baru ada dua negeri yang dinamakan Banjar Lumbok dan Banjar Koto (Agus Mandar, 2013: 67-68). Dikarenakan raja masa itu bermukim di Teratak dan dipindahkan ke Banjar di seberang sungai tepatnya di Banjar Koto yang dilingkungi oleh Sungai Sipan, Sungai Joriang, dan Sungai Rambai Sarumpun. Di sinilah keluarga Raja tersebut tinggal dengan nama Banjar Koto. Karena di Banjar tersebut tinggal Raja dan keluarganya, maka dinamakanlah Kenegerian ini Koto Barajo. Nama Raja tersebut adalah Abdullah van Tuan Putih Datuk Tigo Selo yang dinobatkan sebagai Raja di Koto Rajo. Raja tersebut diyakini berasal dari Pagaruyung yang berinduk ke suku Limo Kampung. Kemudian menikah dengan penduduk setempat, yaitu Mayang Taurai keponakan Datuk Pandak yang bergelar Datuk

Kanso Batuang yang bersuku Tigo Kampung (Narlis Nurdin, wawancara, 16 Oktober 2014). Pada tahun 1901 beliau wafat, beliau memerintah selama 13 tahun. Setelah itu pemerintahan dilanjutkan oleh keturunannya, yaitu:

- a. Raja Sulaiman.
- b. Raja Sa'at.
- c. Raja Sukar Dharma.
- d. Raja Tubis dengan gelar Ongku Bonsu (Agus Mandar, 2013: 67-68).

Sesuai dengan perkembangannya, Kenegerian Koto Rajo semenjak Pemerintahan Orde Baru telah dimekarkan menjadi 7 desa definitif. Langkah ini diambil oleh Pemerintah bertujuan untuk mempermudah urusan birokrasi, hal ini dilaksanakan sekitar tahun 1974. Nama-nama desa yang dimekarkan adalah sebagai berikut:

**Tabel 4.1**  
**Nama-nama Desa yang dimekarkan**

No	Desa	Kepala Desa Pertama
1	Kotorajo	Saliman. N
2	Lumbok	Nasrin
3	Danau	Fahmi
4	Pengalian	Jamaludin
5	Tanjung Pisang	Ja'far
6	Kasang Limau Sundai	M. Rusit
7	Teratak Jering	Nurdin

**Sumber:** wawancara, Jon Simon, 14 Oktober 2014

Nama-nama kepala desa tersebut di atas memerintah dari tahun 1974 s/d 1993. Sejak tahun 1993 sistem pemilihan kepala desa dilaksanakan sesuai dengan aturan yang berlaku, yakni sekali dalam 5 (lima) tahun dan diubah kembali sejak tahun 2000 menjadi sekali dalam 6 (enam) tahun. Kenegerian Koto Rajo sejak tahun 2012 telah menjadi Ibu Kota Kecamatan Kuantan Hilir Seberang (wawancara, Jon Simon, 14 Oktober 2014).

## 4.2. Geografis

Pada dasarnya Kenegerian Koto Rajo terletak di sepanjang aliran Sungai Indragiri yang lebih dikenal

dengan Sungai Kuantan dengan dataran rendah. Dari tujuh desa yang ada di Kenegerian Koto Rajo, ada empat desa yang rawan banjir jika air Sungai Kuantan meluap di saat musim hujan. Desa-desa tersebut adalah:

1. Desa Lumbok
2. Desa Danau
3. Desa Pengalian
4. Desa Tanjung Pisang

Sedangkan tiga desa lainnya berada pada kawasan yang cukup tinggi bila dibandingkan dengan desa-desa tersebut di atas, sehingga tidak terkena dampak banjir Sungai Kuantan, desa-desa tersebut adalah:

1. Desa Kotorajo
2. Desa Kasang Limau Sundai
3. Desa Teratak Jering

Luas wilayah Kenegerian Koto Rajo lebih kurang 54 Km<sup>2</sup>, dengan batas-batas wilayah sebagai berikut:

- a. Sebelah Utara berbatas dengan Desa Pelukahan Kecamatan Kuantan Hilir Seberang.
- b. Sebelah Selatan berbatasan dengan Tanah Ulayat Kenegerian Kopah dan PT. Cerenti Subur.

- c. Sebelah Timur berbatasan dengan Desa Sungai Sorik dan Rawang Oguong Kecamatan Kuantan Hilir Seberang.
- d. Sebelah Barat berbatasan dengan Desa Kampung Tengah, Desa Pulau Madinah dan Desa Pulau-pulau Kecamatan Kuantan Hilir, yang dibatasi oleh Sungai Kuantan (wawancara, Jon Simon, 14 Oktober 2014).

### 4.3. Struktur Organisasi Pemerintahan

Pemerintahan di Kenegerian Koto Rajo sama dengan sistem Pemerintahan yang ada daerah lain di Provinsi Riau. Sebuah desa dikepalai oleh seorang Kepala Desa disertai dengan aparat Pemerintahan Desa. Namun, di Kenegerian Koto Rajo juga dikenal dengan istilah *Tali Bapintal Tigo* atau *Tali Bapilin Tigo* atau *Tungku Tigo Sejarangan*, artinya adalah setiap akan mengambil keputusan dalam musyawarah selalu dihadirkan tiga komponen masyarakat atau melibatkan ketiga *stakeholder* masyarakat, yaitu: Pemerintah, Tokoh Adat, dan Alim Ulama. Ketiga unsur ini harus seiring dan sejalan dalam setiap mengambil keputusan (wawancara, Herianto, 15 Oktober 2014).

Di samping itu, di desa juga ada lembaga yang disebut dengan Badan Permusyawaratan Desa (BPD), yang dipilih langsung oleh warga dari lima unsur, yakni: Tokoh Agama, Tokoh Adat, Tokoh Wanita, Tokoh Profesi, dan Tokoh Pemuda; yang anggotanya adalah lima orang. BPD adalah Mitra Pemerintahan Desa untuk menjalankan roda pemerintahan.

**Tabel 4.2**  
**Daftar Nama Aparat Pemerintahan Desa**  
**Kenegerian Koto Rajo**

No	Desa	Aparat Pemerintahan	
		Nama	Jabatan
1	Koto Rajo	1. Dinarsing 2. Hendrianto 3. Asalan Efendi 4. R. Ahmad 5. Aswan Daulay 6. Bahmis 7. Supratman 8. Sapridianto	1. Kepala Desa 2. Sekretaris Desa 3. Kaur Umum 4. Kaur Pemerintahan 5. Kaur Pembangunan 6. Kepala Dusun I 7. Kepala Dusun II 8. Kepala Dusun II
2	Teratak Jering	1. Masri Aprilayanto 2. Yusmadi 3. R. Rusdi Asman 4. Sarisman 5. Abdul Majid	1. Kepala Desa 2. Sekretaris Desa 3. Kaur Umum 4. Kaur Pemerintahan



		6. Andi Sunardi 7. Sudirman	5. Kaur Pembangunan 6. Kepala Dusun I 7. Kepala Dusun II
3	Kasang Limau Sundai	1. Jasnaidi 2. Sukriyan 3. Siparudin 4. Wahyu Ahmadi 5. Januardi 6. Sukirman 7. Aslan Dewata 8. R. Yusri	1. Kepala Desa 2. Sekretaris Desa 3. Kaur Umum 4. Kaur Pemerintahan 5. Kaur Pembangunan 6. Kepala Dusun I 7. Kepala Dusun II 8. Kepala Dusun III
4	Tanjung Pisang	1. Kasriadi 2. Daswir 3. Misrigon 4. Ramli 5. R. Idris 6. Ragindo 7. Darwis 8. Sapriadi	1. Kepala Desa 2. Sekretaris Desa 3. Kaur Umum 4. Kaur Pemerintahan 5. Kaur Pembangunan 6. Kepala Dusun I 7. Kepala Dusun II 8. Kepala Dusun III
5	Pengalian	1. Doni Ashari 2. Zulham 3. Anis Saputra 4. Rudianto 5. Martunus 6. Ukasnedi 7. Sarnusi	1. Kepala Desa 2. Sekretaris Desa 3. Kaur Umum 4. Kaur Pemerintahan 5. Kaur Pembangunan

		8. Mupriadi	6. Kepala Dusun I 7. Kepala Dusun II 8. Kepala Dusun III
6	Danau	1. Widaswin. A. M 2. R. Yosi Sahputra 3. Yasri Atai Putra 4. Paurisman 5. R. Nurman 6. Arman 7. Sa'ilin 8. R. Hendriadi  6. Amrianto 7. Rajain 8. Algazali	1. Kepala Desa 2. Sekretaris Desa 3. Kaur Umum 4. Kaur Pemerintaha 5. Kaur Pembangunan 6. Kepala Dusun I 7. Kepala Dusun II 8. Kepala Dusun III 5. Kaur Pembangunan 6. Kepala Dusun I 7. Kepala Dusun II 8. Kepala Dusun III

**Sumber:** Kantor Camat Kuantan Hilir Seberang Juni 2014

**Tabel 4.3**  
**Daftar Nama Anggota BPD Kenegerian Koto Rajo**

No	Desa	Badan Permusyawaratan Desa	
		Nama	Jabatan
1	Kotorajo	1. Hardoni Safri 2. Harun Zen 3. Riska Arizona 4. Harmidi 5. Ahmad Yani	1. Ketua BPD 2. Wakil BPD 3. Sekretaris BPD 4. Anggota BPD 5. Anggota BPD
2	Teratak Jering	1. Pebri Niaga 2. Dedi Irawan 3. Muyarni 4. Werman 5. Asmardi	1. Ketua BPD 2. Wakil BPD 3. Sekretaris BPD 4. Anggota BPD 5. Anggota BPD
3	Kasang Limau Sundai	1. Maiyusra 2. Eko Candra 3. Yestanti 4. Peri Yusi Putra 5. Simban Rianto	1. Ketua BPD 2. Wakil BPD 3. Sekretaris BPD 4. Anggota BPD 5. Anggota BPD
4	Tanjung Pisang	1. Arif Laton 2. Sapriadi 3. Dasilawati 4. Edison 5. Dedi Irawandi	1. Ketua BPD 2. Wakil BPD 3. Sekretaris BPD 4. Anggota BPD 5. Anggota BPD
5	Pengalian	1. Syamsinar 2. Rabasran 3. Engsi Desi Natra Putri 4. Neni Wahyuni 5. Ramjasman	1. Ketua BPD 2. Wakil BPD 3. Sekretaris BPD 4. Anggota BPD 5. Anggota BPD

6	Danau	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Tomi Andri Marizal</li> <li>2. Imelna</li> <li>3. Asiswandi</li> <li>4. Jamistar</li> <li>5. Nurman</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ketua BPD</li> <li>2. Wakil BPD</li> <li>3. Sekretaris BPD</li> <li>4. Anggota BPD</li> <li>5. Anggota BPD</li> </ol>
7	Lumbok	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Merdiansyah</li> <li>2. Muliadi</li> <li>3. R. Ijasmi</li> <li>4. Ridwan</li> <li>5. Wina Rospawinda</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ketua BPD</li> <li>2. Wakil BPD</li> <li>3. Sekretaris BPD</li> <li>4. Anggota BPD</li> <li>5. Anggota BPD</li> </ol>

**Sumber:** Kantor Camat Kuantan Hilir Seberang Juni 2014

Selain pemimpin formal (pemimpin yang diangkat oleh Pemerintah), di Kenegerian Koto Rajo juga berlaku pemimpin informal (pemimpin berdasarkan adat). Seperti yang sudah disebutkan di atas, di Kenegerian Koto Rajo terdapat 4 suku, yaitu Suku Tigo Kampung, Suku, Limo Kampung, Suku Melayu, dan Suku Cermin. Setiap suku memiliki penghulu yang dinamakan datuk penghulu. Adapun gelar dan jabatan persukuan di Kenegerian Koto Rajo khususnya, juga berlaku di Kecamatan Kuantan Hilir Seberang. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut.

**Tabel 4.4**  
**Gelar dan Jabatan Persukuan**  
**di Kenegerian Koto Rajo**

No	Suku	Gelar	Jabatan
1.	Suku Limo Kampung	Datuk Penghulu Kociek	Penghulu
		Monti	Perangkat Suku
		Dubalang	Perangkat Suku
		Kotik	Perangkat Suku
2.	Suku Tigo Kampung	Datuk Koto Bosou	Penghulu
		Monti	Perangkat Suku
		Dubalang	Perangkat Suku
		Kotik	Perangkat Suku
3.	Suku Melayu	Datuk Penghulu Mudo	Penghulu
		Monti	Perangkat Suku
		Dubalang	Perangkat Suku
		Kotik	Perangkat Suku
4.	Suku Cermin	Datuk Bandaro Putie	Penghulu
		Monti	Perangkat Suku
		Dubalang	Perangkat Suku
		Kotik	Perangkat Suku

**Sumber:** Arman Datuk Bandaro Putih (wawancara, 12 Oktober 2014)

Pemimpin suku atau kepala suku (Datuk Penghulu) diwariskan berdasarkan keturunan dari kemanakan, seperti dikatakan dalam pepatah adat:

*Nan aur tumbuah di mato*

*Omeh na tambang singingi*

*Kok ketek digodangkan*

*Kok bodoh dicodiakkan*

Menurut Arman Datuk Bandaro Putih (wawancara, 12 Oktober 2014) syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang calon penghulu adalah sebagai berikut:

- a. Tidak boleh kawin sesuku (*tandawen*)
- b. Bukan seorang pejudi
- c. Orang yang jujur
- d. Orang yang tidak berzina
- e. Orang yang tidak minum-minuman keras.

Adapun kedudukan, tugas, dan kewajiban pemangku adat (penghulu dan aparatnya) adalah sebagai berikut:

A. Datuk Penghulu Suku

- o Merupakan pemimpin masing-masing suku.  
*Bagaikan pucuk jala kumpulan ikan, pasak kunci dalam negeri.*

- o Merupakan satu kesatuan (antara suku) yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain dalam menjaga dan memelihara marwah dan martabat negeri.
- o Menjaga keutuhan hak-hak dan warisan adat melalui perangkat-perangkatnya.
- o Berkuasa terhadap tanah ulayat, menjaga tanah ulayat di lingkungan kenegeriannya, serta memanfaatkannya untuk kesejahteraan anak kemenakan.
- o Memutuskan dan menjatuhkan hukuman yang telah disepakati oleh empat suku dalam negeri.
- o Memutuskan dan menjatuhkan hukuman dari hasil sidang musyawarah monti dan perangkat lainnya. *Togak mamak dek kemenakan, togak penghulu dek mufakat menurut alur dengan patut.*
- o Dalam melaksanakan tugas, penghulu didampingi oleh perangkat adat.

#### B. Monti

- o Merupakan perangkat adat yang terdekat dengan penghulu, dapat menggantikan tugas dan wewenang jika penghulu berhalangan.
- o Menjadi tempat pertimbangan oleh penghulu sebelum mengambil keputusan.

- o Bersama-sama dengan perangkat yang lain dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang terjadi di tengah masyarakat sukunya.
- o Memusyawarahkan setiap keputusan dengan perangkat yang lain, dan menyampaikan keputusan tersebut kepada penghulu untuk dapat dipatuhi oleh anak kemenakan setelah mendapat persetujuan penghulu.
- o Melaksanakan keputusan yang disetujui dan diserahkan oleh penghulu kepada anak kemenakan.
- o Memperhatikan dan mengawasi tingkah laku anak kemenakan sesuai dengan keadaan, adat, dan syariah (ajaran) agama (Islam).
- o Memanggil mamak dalam menyelesaikan masalah apabila terjadi pelanggaran adat oleh anak kemenakan.
- o Menjaga terlaksananya semua keputusan dan nilai-nilai adat bagi anak kemenakan dalam kehidupan sehari-hari.

### C. Dubalang

- o Sebagai alat keamanan, perlindungan perangkat adat dan nilai-nilai adat.
- o Selalu siap menjalankan tugas pada saat diperlukan.



- o Pengamanan negeri dan panglima perang dalam mempertahankan, membela hak dan ulayat adat negeri.
- o Dapat bertindak seketika demi keutuhan dan kenyamanan negeri.
- o Memberi rasa aman kepada masyarakat sehingga tidak terjadi kerusuhan dan berkembangnya penyakit masyarakat dalam negeri.
- o Membela, melindungi anak kemenakan daripada gangguan, baik dari dalam maupun luar negeri.
- o Bersama-sama dengan perangkat adat yang lain dalam menjaga harkat dan martabat atau marwah dan tegaknya nilai-nilai adat.

#### D. Kotik, Siak, Malin

- o Sebagai pemegang amanat syariah yang akan diterapkan dalam adat pada masyarakat. *Merupakan suluh bendang dalam nagori.*
- o Menjaga dan melestarikan nilai-nilai agama (Islam) dalam kehidupan anak kemenakan.
- o Menjelaskan keputusan-keputusan adat dengan ketentuan syariah.
- o Mengemban tugas amar ma'ruf nahi mungkar

dalam segala aspek kehidupan.

- o Memberikan pendidikan, dan menanamkan nilai-nilai syariah kepada anak kemenakan.
- o Berhak menegur anak kemenakan apabila perilakunya menyimpang atau melanggar nilai-nilai syariah.
- o Meluruskan tingkah laku perangkat adat apabila menyimpang dari ajaran agama.

#### **4.4. Kependudukan**

Penduduk di Kenegerian Koto Rajo sampai saat ini masih dapat dikatakan bersifat homogen, yakni satu kesatuan yang kuat di bawah naungan adat istiadat yang dipimpin oleh Datuk Penghulu Adat. Hal ini terbukti dengan kerjasama dan gotong-royong yang masih tinggi di Kenegerian Koto Rajo. Ditambah lagi jika ada salah satu dari tujuh desa tersebut yang akan melaksanakan kegiatan yang memerlukan anggaran dana yang besar, maka sumbangan dijalankan di setiap desa yang dipimpin oleh kepala desa (wawancara, Herianto, 15 Oktober 2014).

**Tabel 4.5**  
**Jumlah Penduduk Desa Kenegerian Kotorajo**

No	Desa	RT	RW	Laki-laki	Perempuan	L+P
1	Kotorajo	8	4	653	631	1284
2	Kas.Limau Sundai	4	2	272	282	554
3	Teratak Jering	6	4	221	195	416
4	Tanjung Pisang	3	1	57	64	121
5	Pengalian	4	2	180	166	346
6	Danau	6	3	209	198	407
7	Lumbok	3	6	310	356	666
<b>Jumlah</b>				<b>1902</b>	<b>1892</b>	<b>3794</b>

**Sumber:** Kantor Camat Kuantan Hilir Seberang Juni 2014

#### 4.5. Sosial Budaya

Menurut penuturan para informan (wawancara, 12 – 17 Oktober 2014), adat yang berlaku di Kenegerian Koto Rajo berasal dari adat Minangkabau. Ada banyak sisi yang dapat membuktikan hal ini, seperti sistem matrilineal dan istilah-istilah yang digunakan dalam adat. Berdasarkan cerita yang terkenal di masyarakat,

yaitu cerita Rakit Kulim, bahwa pada satu ketika dahulu dua orang tokoh Minangkabau, yaitu Datuk Ketemenggungan dan Datuk Perpatih nan Sabatang (dua bersaudara satu ibu lain bapak) bersama pengiringnya menghilir Batang Kuantan-Indragiri menaiki rakit yang terbuat dari batang kulim (menurut *Sejarah Riau* adalah sejenis perahu kebesaran). Batang kulim sebenarnya tidak mengapung karena berat, namun berkat ilmu dua orang tokoh, kulim bisa jadi rakit. Namun, menurut Narlis Nurdin (wawancara, 17 Oktober 2014), yang dimaksud dengan kulim dalam cerita tersebut bukanlah kayu kulim, melainkan hanya simbol dari kuatnya adat di Rantau Kuantan yang keras seperti kulim. Hal ini tertuang dalam pepatah adat “*tak lapuak dek hujan, tak lokang dek paneh*”. Sedangkan rakit yang digunakan oleh kedua datuk tersebut sebenarnya terbuat dari Tubarau yang mudah mengapung di atas air.

Datuk Temenggung dan Datuk Perpatih diutus oleh raja Pagar Ruyung untuk membawa adat ke daerah hilir. Sampai di daerah Kuantan sekarang, mereka mulai membuka rimba dan membuat kampung baru. Proses ini diungkapkan dalam pepatah “*tobing ditingkek jo janji, koto dirambah jo mufakek*”. Akhirnya, mereka membuat sembilan belas koto

(dikenal dengan *rantau nan kurang oso duo puluh*) di Rantau Kuantan. Batas Rantau Kuantan mulai dari Sampurago di Hulu (terletak di Hulu Lubuk Ambacang) sampai ke Cerenti di Hilir.

Sedangkan menurut UU. Hamidy (1986: 2-3) Datuk Perpatih dan Datuk Ketemenggungan sebenarnya adalah dua orang besar yang berasal dari Kerajaan Kuantan. Setelah datangnya Sang Sapurba (pewaris terakhir tahta Kerajaan Sriwijaya) di penghujung abad ke-13 di daerah Kuantan (pada waktu itu Kerajaan Kuantan tidak mempunyai raja), maka diangkatlah Sang Sapurba sebagai raja. Kemudian untuk membangkitkan kembali semangat Melayu Raya, Sang Sapurba melanjutkan perjalanan ke Minangkabau, dan dua pembesar Kerajaan Kuantan tersebut ikut bersama Sang Sapurba. Kedua orang pembesar ini menjadi tokoh yang disegani dan menjadi pembesar di Minangkabau sepeninggalan Sang Sapurba. Selepas Adityawarman menguasai Dharmasraya, maka sekitar tahun 1347 dia mengambil kedudukan di Kerajaan Minangkabau dengan memperoleh persetujuan dari Datuk Perpatih dan Datuk Ketemenggungan. Bertolak dari keinginan Adityawarman sebagai keturunan Kerajaan Melayu yang ingin memperluas kawasan Kerajaan Melayu

dalam kekuasaannya, maka pembesar Datuk Perpatih dan Datuk Ketemenggungan diutusnya ke daerah Kuantan untuk memperkuat daerah itu dengan mengembangkan unsur-unsur kekuasaan yang pernah hidup di daerah tersebut. Dua orang pembesar itu datang ke Kuantan dengan cara menghilir dari hulu sampai ke Batang Kuantan. Dalam upaya menghilir tersebut, dihitunglah seluruh rantau atau kenegerian di Kuantan yang telah dilalui berjumlah sebanyak 19 rantau (dikenal dengan *rantau nan kurang oso duo puluh*). Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Suwardi MS (2006: 13-18; 25-26) bahwa Kuantan Singingi adalah negeri otonom yang memiliki adat sendiri yang merupakan warisan adat Melayu. Menurut beliau adat yang berkembang di Rantau Kuantan bermula dari ranji Sang Sapurba. Bahkan lebih jauh dikatakan bahwa negeri di Rantau Kuantan lebih tua dibandingkan dengan negeri-negeri sebelah baratnya.

Dari dua pandangan di atas sulit memastikan dari manakah sebenarnya asal usul adat yang berkembang di Rantau Kuantan. Sebagian kalangan memandang bahwa adat Kuantan berasal dari Minangkabau yang dibawa oleh dua datuk pengasas adat di Minangkabau. Sedangkan dalam pandangan

UU. Hamidy sebenarnya dua pembesar tersebut berasal dari Kuantan, kemudian dibawa Sang Sapurba ke Minangkabau dan menjadi pembesar di sana, kemudian kembali lagi ke Rantau Kuantan pada masa Adityawarman memerintah di Minangkabau. Penjelasan UU. Hamidy tersebut tidak didukung oleh bukti yang meyakinkan. Kelihatannya beliau mendasarkan pendapatnya dari *Sejarah Riau* (Muctar Luthfi, et.al., 1977: 143), yang menjelaskan bahwa Datuk Perpatih dan Datuk Ketemenggungan sebagai utusan Adityawarman adalah orang Kuantan. Namun, hal ini sama sekali tidak disebutkan dalam *Sejarah Melayu* (T.D. Situmorang & A. Teeuw, 1952: 34-35) maupun *Sulalatus Salatin* (A. Samad Ahmad, 1986: 31) bahwa kedua datuk tersebut ikut dengan Sang Sapurba ke Minangkabau. Demikian juga dengan penjelasan *Sejarah Riau* (Muctar Luthfi, et.al., 1977: 142) yang menyebutkan bahwa Sang Sapurba akan diangkat menjadi Raja Kuantan dengan syarat mampu membunuh ular Sakti Muna. Namun, menurut *Sejarah Melayu* (T.D. Situmorang & A. Teeuw, 1952: 34-36; Norhalim Hj. Ibrahim 1993: 17) peristiwa tersebut tidak terjadi di Kuantan, melainkan di Minangkabau. Berdasarkan peristiwa tersebut, Sang Sapurba diangkat menjadi raja oleh masyarakat Kuantan dan juga

Minangkabau. Artinya, masyarakat dua daerah ini memiliki raja yang sama. Demikian juga halnya dengan pandangan yang dikemukakan oleh Suwardi MS yang lebih banyak mendasarkan pada *Sejarah Riau*, meskipun beliau tidak menyebutnya secara eksplisit, namun tidak didukung oleh bukti-bukti lain yang meyakinkan, baik bersumber dari penelitian, *Sejarah Melayu* maupun cerita lisan yang berkembang di tengah masyarakat. Oleh karena itu, pendapat yang pertama lebih banyak diterima oleh para ahli dan juga oleh penghulu adat (khususnya di Kenegerian Koto Rajo) karena didukung oleh adanya kesamaan adat yang dipegang dan sastra lisan yang berkembang di masyarakat (Tsuyoshi dalam Edi Sedyawati dan Susanto Zuhdi, 2001: 377-390).

Perlu dijelaskan bahwa sastra lisan banyak mengandung kata kiasan dan simbolik. Jadi, cerita-cerita tersebut tidak dapat dipahami secara apa adanya seperti memahami sejarah. Dari cerita rakit kulim yang berkembang luas di masyarakat Rantau Kuantan tentu saja bukanlah merupakan sejarah, melainkan hanyalah sebuah mitos. Karena apakah mungkin seorang raja mengirimkan pembantu dan penasihat utamanya hanya untuk menyebarkan adat. Posisi Datuk Temenggung dan Datuk Perpatih yang begitu sentral



di kerajaan tidak mungkin ditinggalkan hanya untuk urusan yang bisa dilakukan oleh orang lain. Oleh karena itu, mitos ini harus dipahami bagaimana masyarakat Rantau Kuantan menyatakan hubungan yang erat dengan Minangkabau. Di samping itu, mitos ini menggambarkan bahwa adat istiadat yang berkembang di Rantau Kuantan sama dengan yang berkembang di Minangkabau karena adat di Rantau Kuantan juga dibangun dengan sumber yang sama, yaitu kedua datuk tersebut. Barangkali kayu kulim dapat menggambarkan semangat ini. Di sini dapat dilihat bahwa mitos berfungsi untuk menjelaskan asal usul dan sekaligus sebagai pembenaran atau justifikasi (Sharifah Maznah Syed Omar, 1995: 4-5).

Jika ditelusuri lebih jauh, istilah adat Perpatih dan adat Ketemenggungan tidak begitu populer dalam masyarakat Minangkabau. Di Minangkabau yang berkembang adalah sistem Laras Bodi Caniago (sama dengan adat Perpatih) dan sistem Laras Koto Piliang (sama dengan adat Ketemenggungan) (Tsuyoshi, 2001: 383; Amri Marzali, 2013). Namun, bukan bermakna kedua hal ini berbeda, melainkan sama saja, hanya sebutannya yang berbeda. Demikian juga dengan nama-nama suku yang terdapat di Minangkabau tidak sama sepenuhnya dengan nama-nama suku yang

terdapat di Rantau Kuantan (Tsuyoshi, 2001: 377-390). Menurut Amri Marzali (wawancara, 25 Oktober 2014) perbedaan sebagian nama-nama suku tersebut adalah sebagai akibat proses perpecahan dari suku asal. Sedangkan menurut Datoek Toeah (1985: 126) bahwa jumlah suku berkaitan dengan ramainya jumlah masyarakat kampung.

Istilah laras bodi-caniago dan laras koto-piliang muncul setelah adanya perbedaan pendapat dalam menyelesaikan suatu masalah. Raja (Sutan Maharajo Basa/Datuk Ketemenggungan) memerintahkan Sutan Balun (Datuk Perpatih) untuk menyelesaikan masalah tersebut. Beliau menyusun pembagian kekuasaan pemerintah dengan mengambil panduan dari dua anjungan dalam rumah gadang. *Pertama*, bagian (anjungan pertama) yang bertugas untuk memikirkan, menyiasat, mengadakan tinjauan, dan akhirnya menemukan serta mengolah bagaimana bunyi ketentuan undang-undang. Bagian ini mendasarkan pemikiran dan tindakan kepada budi yang curiga atau dalam bahasa Minangkabau *bodi curigo* dan kemudian menjadi *bodi caniago*. Versi lain menjelaskan bahwa di halaman rumah Sutan Balun tumbuh sebatang pohon bodi (bayan). Versi lain mengatakan berasal dari kata *budi* yang berarti akal, kebijaksanaan atau sifat baik,

atau daya upaya. Ada juga yang beranggapan bahwa kata *caniago* berasal dari kata *tanago* yang berarti kekuatan atau daya. Sebagian lain menyatakan dari kata *barago* yang berarti berharga. Kedua, bagian (anjudan kedua) melambangkan bagian yang menentukan dan yang melaksanakan pemerintahan. Tugas bagian ini ialah menentukan dengan kata terpilih pelaksanaan daripada apa yang telah diselesaikan dalam musyawarah pada anjudan pertama. Oleh sebab tugas yang demikian itu, maka bagian kedua ini dikenal dengan *kata pilihan* atau *kata yang tak dapat dipaling lagi*, inilah asal sebutan *koto piliang* (Norhalim Hj. Ibrahim, 1993: 34-36; Datoek Toeah, 1985: 50).

Persoalan ini sebenarnya juga terjadi dalam menetapkan asal usul adat minangkabau itu sendiri (Norhalim Hj. Ibrahim, 1993; Abdullah Jumain Abu Samah, 1995). Terdapat banyak kekaburan dalam menentukan asal usul adat tersebut. Berdasarkan kajian Amri Marzali (2013), adat Perpatih (sistem laras bodi-caniago) yang bercirikan matrilineal, komunitas perdesaan, darat, *indigenous*, demokratik, dan norma adat yang menggalakkan *reparation* adalah berasal dari sistem sosial asli Orang Talang. Sedangkan adat Temenggung (sistem laras koto-piliang) yang

bercirikan patrilineal, politik beraja, berasal dari pesisir, pengaruh India Selatan, dan norma adat yang mengutamakan *retaliation* adalah sistem yang dibawa masuk oleh bangsawan Buddha Melayu dari pusat Kerajaan Melayu Jambi, mula-mula ke Dharmasraya, kemudian terus ke Suruaso (Pagar Ruyung).

Masyarakat Kenegerian Koto Rajo memegang teguh adat budaya yang diwariskan secara turun temurun. Hal ini terlihat dengan jelas di mana datuk penghulu (penghulu suku) masih memegang peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Demikian juga halnya dengan peran ninik mamak. Berbagai persoalan yang terjadi di tengah masyarakat diselesaikan secara musyawarah dan mufakat dengan melibatkan ninik mamak dan penghulu. Demikian juga halnya dengan pembangunan yang akan dilakukan di kawasan ini. Hal ini terlihat dalam pepatah adat:

*Elok nagori dek penghulu  
Sapakat manti jo dubalang  
Kalau tak pandai jadi penghulu  
Alamat sapuah kamangulang*

*Elok nagori dek penghulu  
Jalannyo undang dek dulabang  
Kalau tak pandai memegang hulu  
Puntiang tangga mato tabuang*

Masyarakat Kenegerian Koto Rajo masih menjunjung tinggi nilai-nilai adat istiadat yang berlaku. Dalam hal mengambil keputusan yang berkenaan dengan budaya masih menunggu instruksi dari pemangku adat. Salah satu contoh; mulai turunnya ke sawah, menanam benih atau mulainya bercocok taman padi, hal ini akan ditentukan oleh pemangku adat serta dukun yang ada di Kenegerian Koto Rajo tersebut (wawancara, Arman, 12 Juni 2014).

Berbagai upacara tradisi dilakukan oleh masyarakat berdasarkan mufakat antara tokoh adat, tokoh agama, dan pemerintah. Misalnya, dalam menetapkan kapan pelaksanaan upacara *doa turun padang* (upacara yang dilakukan sebagai penanda mulainya musim tanam), dilakukan musyawarah penghulu, ninik mamak, dukun, dan pemerintah yang dilakukan di Balai Tanah Pelukahan. Untuk menetapkan hari tersebut peran dukun amat besar, karena dia dipandang orang yang dapat melihat masa depan. Tujuan manifes dari tradisi *doa turun padang* (*turun bonieih*) adalah untuk menyamakan masa tanam. Sedangkan tujuan latennya adalah untuk memohon agar para petani (peladang) selalu sehat dan tidak mengalami penyakit selama mengerjakan ladang tersebut, agar ladang mereka memberikan hasil yang

maksimal, dan ladang mereka dijauhkan berbagai penyakit (Mansyur, wawancara, 13 Oktober 2014).

Lebih lanjut, Mansyur (wawancara, 13 Oktober 2014) juga menuturkan bahwa sudah banyak kearifan lokal atau nilai-nilai budaya masyarakat yang sudah hilang, seperti adat beternak. Pada masa lalu di kawasan ini beternak memiliki aturan agar tidak mengganggu masyarakat dalam berkebun. UU. Hamidy (2000: 79-89) menjelaskan bahwa pada masa lalu di kawasan ini mengatur tentang bagaimana memelihara ternak. Menurut adat, ternak besar (kambing, sapi, dan kerbau) harus diikat atau digembalakan selama 6 bulan, dan boleh dilepas selama 6 bulan. 6 bulan menegembalakan, yaitu masa orang berladang padi sampai menuai. Setelah orang menuai, barulah ternak boleh dilepaskan dengan bebas di ladang padi yang telah diambil hasilnya. Adat beternak juga mengatur tentang hal-hal lain yang berkaitan dengan ternak, baik secara ekonomi maupun sosial kemasyarakatan. Namun, pada masa sekarang adat tersebut sudah tidak berjalan lagi, di mana masyarakat melepaskan ternak semauanya saja. Akibatnya, masyarakat tidak bisa bercocok tanam, karena habis dimakan ternak. Lebih jauh, hal ini tentu saja berakibat kepada besarnya biaya hidup yang harus

dikeluarkan oleh masyarakat, karena mereka harus membeli semua kebutuhan hidup yang sebenarnya dapat dipenuhi dengan cara bercocok tanam.

Kebiasaan atau tradisi yang juga sudah hilang adalah *batobo*. Tradisi ini dilakukan dalam mengerjakan ladang secara gotong royong. Pada saat sekarang tradisi *batobo* telah diganti dengan sistem upah. Masyarakat sudah tidak lagi bergotong royong dalam mengerjakan ladangnya, melainkan ladang tersebut dikerjakan masing-masing. Bagi yang memerlukan tenaga orang lain bisa didapat dengan cara membayar upah (Mansyur, wawancara, 13 Oktober 2014). Tradisi yang juga sudah hilang adalah *menghanyut lancang*. Menurut informan (Ridwan, wawancara, 15 Oktober 2014), tradisi ini biasanya dilakukan setiap tahunnya, namun sekarang sudah empat tahun tidak dilakukan. Tradisi *menghanyut lancang* merupakan tradisi tolak bala yang dilakukan dengan tujuan agar kampung tersebut dijauhkan dari bala, penyakit yang aneh-aneh, dan sebagainya. Tradisi ini dipimpin oleh dukun dan melibatkan berbagai media yang berbau magis (Idris, wawancara, di 15 Oktober 2014). Tradisi ini masih dilaksanakan beberapa desa yang bersebelahan dengan Kenegerian Koto Rajo dan juga dapat ditemukan di beberapa daerah di Riau (Juniwati, 2007; Toyo, 2014).

#### 4.6. Sosial Ekonomi

Mata pencaharian masyarakat Kenegerian Koto Rajo sama dengan masyarakat daerah lainnya di Rantau Kuantan. Kehidupan ekonomi masyarakat daerah ini dapat dikatakan menengah ke atas, hal ini ditandai dari bentuk-bentuk rumah yang mereka diami, banyaknya rumah makan yang berdiri di daerah ini, dan banyaknya kendaraan roda dua yang dimiliki oleh masyarakat (observasi, Oktober 2014). Namun, bukan berarti tidak ada masyarakat yang miskin, hanya jumlahnya tidaklah terlalu besar (Herianto, wawancara, 17 Oktober 2014).

Masyarakat di kawasan ini menekuni berbagai jenis mata pencaharian untuk memenuhi kebutuhan hidup. Keragaman mata pencaharian tradisional masyarakat di Rantau Kuantan disebut dengan *tapak delapan*, maksudnya ada delapan tapak (tempak perpijak) untuk mencari penghidupan (UU. Hamidy, 2000: 69-70). Pada masa sekarang ini sudah ada sebagian dari *tapak delapan* tersebut sudah tidak menjadi mata pencaharian utama di masyarakat, seperti *baniro* (mengambil air enau), *bapakarangan* (menangkap ikan dengan menggunakan pakarangan/alat penangkap ikan), dan juga mendulang. Sebagian besar masyarakat di kawasan ini bekerja sebagai petani



karet atau lebih dikenal dengan istilah *menakik*<sup>1</sup>. Namun, pada masa sekarang pekerjaan ini tidak lagi dapat menjamin terpenuhinya kebutuhan hidup keluarga. Hal ini disebabkan jatuhnya harga karet beberapa bulan terakhir ini. Kondisi ini membuat masyarakat kawasan ini menghadapi kesulitan ekonomi, apalagi harga barang kebutuhan harian yang semakin meningkat dan biaya sekolah anak yang cukup tinggi (wawancara, Herianto, 17 Oktober 2014). Hal ini sangat berbeda dengan kondisi pada masa harga getah mahal, apalagi dibandingkan dengan zaman Belanda yang dikenal dengan sistem “*kopon*” (UU. Hamidy, 1986: 13).

Tidak semua warga masyarakat yang bekerja sebagai *penakik* getah memiliki kebun sendiri. Bagi yang tidak memiliki kebun, mereka mengerjakan kebun orang lain dengan cara bagi hasil atau sewa. Besaran bagi hasil bergantung dengan kualitas kebun yang dikerjakan. Untuk kebun getah yang masih muda dan bibit unggul, berlaku sistem bagi 2, sementara untuk

---

<sup>1</sup> Masyarakat di Kawasan ini menggunakan istilah “*menakik*” untuk menyebutkan aktivitas mengeluarkan susu getah dengan cara melukai kulit getah. Namun, di Riau terdapat beberapa istilah yang digunakan untuk menyebut perkara yang sama, seperti “*memotong* atau *menoreh*”, “*menyadap*”, dan sebagainya (lihat, Sudirman M. Djohan, et.al., 2002; Febri Rahmi, 2009: 249-274; Hasbullah, 2013).

getah yang sudah tua berlaku sistem bagi 3 (wawancara, Herianto, 17 Oktober 2014). Pola seperti ini juga berlaku di berbagai daerah lainnya di Riau (UU. Hamidy, 2000: 98; Febri Rahmi, 2009: 249-274; Hasbullah, 2013).

Mata pencaharian lain yang banyak ditekuni masyarakat adalah berladang. Ladang di kawasan ini termasuk ladang tadah hujan dan tidak menggunakan irigasi. Oleh karena itu, berladang amat bergantung dengan musim. Hal inilah yang menyebabkan adanya tradisi *doa padang* seperti yang sudah dijelaskan di atas. Ladang mereka hanya panen sekali dalam setahun. Padi yang mereka hasilkan dari ladang tersebut hanya dapat untuk memenuhi konsumsi keluarga dan belum lagi untuk komersial. Meskipun demikian, hal ini amat membantu dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari karena mereka tidak perlu membeli beras, apalagi seperti pada masa sekaranag di mana harga karet jatuh (Mansyur, wawancara 15 Oktober 2014). Menurut Jon Simon (wawancara, 16 Oktober 2014) baru 30% kepala keluarga kawasan ini yang sudah mengkonsumsi beras dari padinya sendiri. Tidak semua peladang mengerjakan ladang milik mereka sendiri, ada juga yang mengerjakan ladang milik orang lain. Bagi yang mengerjakan ladang milik orang lain biasanya

dilakukan dengan sistem sewa atau bagi hasil. Di samping itu, ada juga sistem upah dalam mengerjakan ladang, baik pada masa tanam maupun masa menuai. Sistem upah ini dibayar perhari, yaitu Rp.50.000 perhari (Mansyur, wawancara 15 Oktober 2014).

Sedangkan pekerjaan mendulang emas di batang Kuantan atau tanah milik masyarakat sudah kurang dilakukan, apalagi setelah adanya larangan dari Pemerintah Daerah Kabupaten Kuantan Singingi. Beberapa waktu lalu pekerjaan ini banyak dilakukan karena dapat memberikan penghasilan yang besar. Pekerjaan ini dilakukan dengan cara mendompeng. Bahkan cukup banyak pendatang dari luar Kuansing, seperti dari Jawa yang bekerja sebagai penambang emas. Pemilik mesin dompeng ini ada yang berasal dari masyarakat setempat, namun ada juga dari masyarakat luar. Mereka tidak hanya mendompeng di Batang Kuantan, tetapi ada juga di tanah milik masyarakat yang mereka sewa atau dijual kepada pemilik dompeng untuk ditambang emasnya (Tia, wawancara, 17 Oktober 2014). Kebijakan Pemerintah Kabupaten Kuansing melarang kegiatan ini berkaitan dengan pengrusakan lingkungan, terutama daerah aliran sungai (Tasriani dan Trian Zulhadi, 2013: 22-33). Meskipun kegiatan ini sudah dilarang, bukan berarti

kegiatan berhenti sama sekali. Kegiatan penambangan liar masih tetap berjalan secara sembunyi-sembunyi.

Pekerjaan sebagai nelayan juga sudah mulai ditinggalkan oleh masyarakat kawasan ini. Hal ini terjadi karena buruknya kondisi Batang Kuantan sehingga merusak ekosistem dan tentu saja berdampak terhadap ikan yang hidup di dalamnya. Kerusakan ekosistem ini diperparah dengan adanya penambangan emas secara liar. Pada saat sekarang ini sedikit sekali warga masyarakat yang mau melakukan pekerjaan tersebut, karena hasil tangkapan yang mereka peroleh hanya dapat memenuhi konsumsi keluarga saja dan tidak dapat untuk dijual. Bahkan kadang-kadang mereka tidak mendapatkan hasil tangkapan sama sekali. Menurut penuturan Herianto (wawancara 17 Oktober 2014), masyarakat di kawasan ini sudah tidak banyak lagi atau bahkan mungkin sudah tidak ada lagi yang mempunyai alat tangkapan, seperti jaring, sampan, dan sebagainya.

#### **4.7. Sosial Keagamaan**

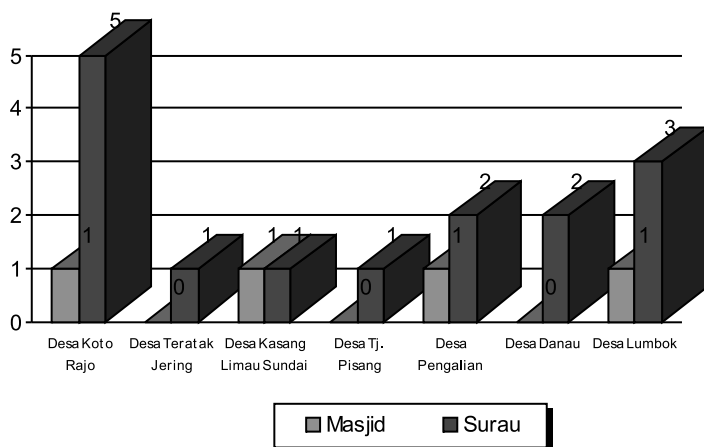
Agama memainkan peran yang penting bagi kehidupan manusia, karena agama memberikan tuntunan agar manusia dapat selamat dalam menjalankan kehidupannya, baik di dunia maupun di

akhirat. Hal ini bersesuaian dengan pepatah yang berkembang di Rantau Kuantan "*iduih nan kan dipakai, mati nan kan ditumpang*". Yang dapat memenuhi kedua cita-cita tersebut hanyalah agama. Oleh karena itu, agama merupakan hal yang esensi bagi kehidupan manusia, sehingga orang menjadi tercela apabila tidak memiliki agama. Melalui ajaran agamalah manusia tahu apa yang boleh ia kerjakan dan apa yang terlarang untuk dilakukan. Agama juga memberikan bimbingan moral agar kehidupan manusia menjadi teratur dan memiliki peradaban yang tinggi.

Sebagai umat beragama, rumah ibadah merupakan institusi penting dalam menjalankan ritual keagamaan. Rumah ibadah merupakan simbol yang penting bagi penganut suatu agama. Rumah ibadah tidak hanya digunakan sebagai tempat untuk menjalankan ibadah ritual semata, tetapi lebih daripada itu rumah ibadah juga dapat digunakan sebagai tempat pendidikan (transfer ilmu pengetahuan) dan kegiatan sosial kemasyarakatan. Rumah ibadah merupakan simbol yang menyatukan banyak masyarakat, segala golongan sosial dan etnik bertemu di sini. Di dalam rumah ibadah segala atribut keduniawian ditinggalkan, semua orang menjadi sama di hadapan Tuhan. Oleh karena itu, peran rumah ibadah cukup

besar dalam membentuk moral umat manusia. Bagaimanapun juga moral merupakan penyangga utama untuk menjadikan kehidupan dunia ini lebih baik, teratur, dan bertamadun. Pada saat sekarang ini dirasakan bahwa peran moral sangat diperlukan dalam menciptakan manusia yang baik, sehingga ia dapat menjalankan kehidupannya dengan tidak merusak kehidupan orang lain dan alam sekitar. Adapun jumlah sarana ibadah di Kenegerian Koto Rajo dapat dilihat pada gambar berikut:

**Grafik 4.1. Jumlah Rumah Ibadah di Kenegerian Koto Rajo Tahun 2013**



**Sumber:** Profil Kecamatan Kuantan Hilir Seberang Tahun 2013.

Masjid dan surau di kawasan ini, di samping digunakan sebagai tempat menjalankan ibadah ritual, juga digunakan sebagai tempat pengajian (majelis ilmu). Pada masa lalu ia juga pernah digunakan sebagai tempat pendidikan agama bagi anak-anak ketika belum tersedianya gedung khusus, dan juga sebagai tempat belajar membaca al-Qur'an. Pada masa itu anak-anak belajar membaca al-Qur'an setelah shalat Maghrib sampai menjelang shalat Isya dan hanya diterangi oleh lampu petromak. Mereka juga diharuskan melaksanakan shalat Maghrib dan Isya secara berjamaah di masjid. Pembelajaran ini dilakukan pada waktu malam dikarenakan pada siang harinya anak-anak bersekolah dan gurunya bekerja mencari nafkah. Aktivitas mengajar mengaji tersebut tidak dipungut bayaran (UU. Hamidy, 1996: 62). Aktivitas seperti ini sudah tidak terlihat lagi pada masa sekarang, anak-anak sudah tidak lagi belajar mengaji atau belajar membaca al-Qur'an di masjid, melainkan di rumah guru mengaji. Hilangnya kebiasaan ini merupakan suatu yang merugikan, karena tidak membiasakan lagi anak-anak untuk datang ke masjid dan melaksanakan shalat berjamaah. Kondisi ini tentu saja membuat masjid semakin sepi, terutama dari kalangan anak-anak dan remaja. Masyarakat hanya datang pada waktu

menunaikan ibadah shalat saja. Atas dasar inilah Pemerintah Provinsi Riau dan juga Kabupaten se-Riau kembali melakukan gerakan maghrib mengaji.

Mazhab yang dianut oleh masyarakat Kenegerian Koto Rajo adalah mazhab Syafi'i, dan mereka sulit menerima cara-cara pelaksanaan ibadah dari mazhab lain, terutama di kalangan orang tua-tua. Di kalangan generasi muda memang ada sedikit perubahan pandangan, di mana pelaksanaan amalan agama mereka lebih beragam bergantung dengan pengetahuan dan wawasan keagamaan yang mereka miliki. Artinya, sudah terjadi perubahan pandangan bahwa ada beberapa pilihan dalam menjalankan ibadah seperti yang terdapat dalam beberapa mazhab fiqh. Hal ini sejalan dengan bertambahnya pengetahuan dan wawasan mereka tentang berbagai pendapat dan pemikiran yang berkembang di dunia Islam.

Pengamalan ajaran agama yang umum berlaku adalah amalan yang dilakukan oleh "kaum tua"<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> Istilah "kaum tua" digunakan untuk menyebut kelompok yang mempertahankan amalan agama mengikut kebiasaan dan sebahagian amalan juga dicampuradukkan dengan tradisi. Sedangkan "kaum muda" adalah istilah yang digunakan untuk menyebut kelompok yang menganjurkan pembaharuan dan menghapus amalan-amalan yang dipandang *bid'ah* dan *khurafat*. Pada prinsipnya, pertentangan kaum tua dan kaum muda adalah berkaitan dengan amalan yang sifatnya *furu'iyah* dan *khilafiyah* (Deliar Noer, 1991).



seperti mereka berkunut pada shalat subuh, melakukan doa bersama setiap setelah selesai shalat berjamaah, azan dua kali pada shalat Jumat, adanya pembacaan talqin di kuburan, dan sebagainya. Amalan-amalan yang berasal dari “kaum muda” tidak begitu dikenal di kawasan ini dan itu dianggap sesuatu yang baru. Meskipun demikian, tidak pernah terjadi pertikaian yang disebabkan oleh perbedaan paham atau amalan agama. Di kawasan ini juga tidak begitu berkembang paham tarekat, sehingga sulit ditemukan tempat-tempat berlangsungnya praktik suluk. Namun, secara orang perorangan paham seperti ini ada di tengah-tengah masyarakat.

Selain melakukan amalan berdasarkan ajaran agama, sebagian masyarakat Kenegerian Koto Rajo juga melakukan amalan atau praktik yang berasal dari kepercayaan lama. Menurut penjelasan informan, masyarakat setempat membedakan antara agama dan kepercayaan. Beragama berarti mengikuti salah satu daripada agama-agama yang diakui oleh Pemerintah Indonesia, seperti Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Sedangkan kepercayaan dimaksudkan sebagai percaya kepada sesuatu kekuatan ghaib, seperti kekuatan yang terdapat pada benda-benda tertentu, tempat-tempat tertentu, dan

sebagainya. Pemahaman ini sejalan dengan apa yang dinyatakan oleh Mohd. Taib Osman (1989a: 147) bahwa agama (*religion*) lebih ditujukan kepada sistem kepercayaan yang teratur atau berorganisasi, sedangkan kepercayaan (*beliefs*) ditujukan kepada satu-satu fenomena kepercayaan dan tidak memiliki ciri-ciri yang berorganisasi atau sistem.

Hubungan antara agama dengan kepercayaan dalam masyarakat Kenegerian Koto Rajo dapat dilihat dalam berbagai upacara yang dilakukan. Paling tidak ada tiga unsur utama yang berkembang dalam masyarakat setempat, yaitu: *pertama*, unsur-unsur yang berasal dari ajaran Islam, seperti shalat, berdoa, puasa, naik haji, dan sebagainya. *Kedua*, unsur-unsur yang berasal dari kepercayaan lama, seperti menghanyut lancang, mati tanah, dan berbagai tradisi perdukunan. *Ketiga*, unsur-unsur yang berasal dari Islam populer, seperti kenduri, menziarahi tempat-tempat keramat, pelangkah, dan lain-lain.

Ketiga unsur tersebut terdapat hubungan yang erat dan saling terkait. Dalam masyarakat setempat tidak terdapat perbedaan perlakuan yang tegas antara unsur-unsur yang berasal dari agama dan unsur-unsur yang berasal dari kepercayaan. Meskipun demikian, unsur-unsur yang berasal dari kepercayaan tetap tidak

boleh berlawanan dengan unsur-unsur yang berasal dari agama. Kedua unsur itu berkembang dan menyatu di tengah-tengah masyarakat. Unsur-unsur kebudayaan lama itu telah diberi muatan nilai-nilai Islam, dengan cara menggantikan simbol-simbol lama dengan simbol-simbol yang berbau Islam. Bukan saja unsur-unsur dalam Islam populer yang mengandung ciri-ciri Islam atau kepercayaan, tetapi unsur-unsur kepercayaan juga mengandung ciri-ciri Islam, seperti mantra yang dimulai dengan kalimat "*Bismillah-ir Rahman-ir Rahim*" dan diakhiri dengan kalimat "*berkat La ilaha illallah Muhammadar Rasullulah*", atau salah satu daripada keduanya. Menurut pandangan Amran Kasimin (dalam Rogayah A. Hamid dan Mariyam Salim, 2007: 254-287; Amran Kasimin, 2009) penyebutan unsur-unsur Islam tersebut lebih banyak menimbulkan kekacauan dan hanya ingin memperlihatkan adanya unsur-unsur Islam dalam sebuah mantra. Akan tetapi keterlibatan makhluk halus yang dipanggil dalam mantra tersebut membuktikan masih kuatnya pengaruh animisme/dinamisme dan Hindu/Buddha. Oleh karena itu, beliau berkesimpulan hal ini tetap bertentangan atau menyalahi ajaran Islam.

Selain itu ada juga kegiatan keagamaan pada masyarakat di Desa Kenegerian Kotorajo masih bersifat

umum dan sederhana. Kegiatan keagamaan yang sering dilakukan di lingkungan masyarakat, seperti wirid pengajian (ceramah agama) yang dilaksanakan di Masjid setiap malam Kamis, wirid yasinan yang diadakan oleh ibu-ibu di Mushalla setiap Jumat siang yang dilaksanakan sekali seminggu. Para remaja selalu ikut berpartisipasi dalam wirid pengajian, dan juga berpartisipasi jika ada warga yang terkena musibah di masyarakatnya seperti; meninggal dunia, mereka selalu mengadakan wirid yasin ke rumah duka, yaitu pada malam yang ketujuh, sebab di hari ketujuhlah diyakini masyarakat bahwa roh orang yang meninggal tersebut datang. Dan dihari ketujuh juga keluarga memberi sedekah (kenduri arwah) semampunya dengan mengundang warga masyarakat sekitar (wawancara, Jon Simon, 14 Oktober 2014). Kenduri arwah merupakan kebiasaan yang biasa dilakukan oleh masyarakat Islam di berbagai kawasan di Indonesia (Geertz, 1989; UU. Hamidy, 1996; Muhaimin AG, 2001; Nur Syam, 2005).



# Bab V

## Togak Balian: Suatu Ritual Pengobatan

Manusia selama hidup akan mengalami dua keadaan, yaitu keadaan sehat dan sakit. Fenemona sakit tidak memandang strata, umur, jenis kelamin, agama, bangsa, masyarakat, dan sebagainya. Setiap masyarakat memiliki cara tersendiri dalam mengatasi masalah tersebut. Oleh karena itu, sistem pengobatan suatu masyarakat memiliki kaitan yang erat dengan budaya yang mereka miliki.

Menurut Hashim Awang (1993: 1-6), masyarakat Melayu mempunyai falsafah pengobatannya sendiri, yaitu himpunan amalan yang dicipta untuk tujuan menghadapi masalah yang dihadapi oleh mereka, baik sewaktu sehat ataupun sewaktu sakit. Falsafah pengobatan Melayu menyatakan bahwa setiap penyakit pasti ada obatnya. Apa yang penting, setiap individu yang terkena dalam musibah tersebut harus berusaha atau berikhtiar. Selain itu, falsafah pengobatan Melayu juga menyatakan bahwa

mencegah lebih baik daripada mengobati. Falsafah ini berdasarkan pandangan bahwa tujuan kehidupan adalah mewujudkan kesejahteraan.

Dalam antropologi perobatan, tidak terdapat satu paradigma yang menyeluruh yang dapat mengikat dan menyatukan perspektif yang berkaitan dengan kesehatan dan penyembuhan. Tidak adanya paradigma seperti ini di antaranya berpunca dari tidak adanya kesepakatan di kalangan ahli antropologi perobatan tentang konsep yang paling dasar sekali, yaitu sistem perobatan (Press, 1980: 45-57).

Berdasarkan beberapa definisi tentang sistem pengobatan, Hashim Awang A.R (1990: 16) menyimpulkan bahwa sistem pengobatan merupakan satu himpunan nilai, praktik, kepercayaan yang bertanggung jawab terhadap pengertian, pengenalan, pencegahan, dan penyembuhan suatu fenomena yang dikenal sebagai “sakit-demam”. Kesemua fenomena tersebut bergerak dengan berlandaskan satu paradigma saja.

Sungguhpun fenomena-fenomena tadi bergerak dengan berlandaskan paradigma yang sama, tidak bermakna sistem pengobatan tidak mempunyai masalah. Bahkan berdasarkan paradigma yang digunakan untuk menguraikan fenomena sakit-

demam, sistem pengobatan dapat diletakkan ke dalam satu kontinum, yaitu bermula dengan sistem pengobatan yang mudah (sederhana) hingga ke sistem pengobatan yang kompleks.

Hashim Awang A.R (1990: 16-17) mengelompokkan sistem pengobatan yang terdapat dari masa lalu hingga sekarang kepada dua kelompok, yaitu sistem pengobatan barat (sistem pengobatan profesional atau disebut juga *bio-pengobatan*) dan sistem pengobatan non-barat (sistem pengobatan *folk*). Sistem pengobatan profesional adalah sistem pengobatan yang kompleks dari segi organisasinya, yakni terdiri dari badan pengawas dan perizinan, institusi pendidikan kesehatan/kedokteran, rumah sakit/puskesmas, pabrik obat-obatan, dan pembagian tugas yang tegas serta teknik perawatan dan pemulihan yang tersusun rapi. Di samping itu, sistem pengobatan profesional juga dijadikan profesi atau kegiatan cari makan. Sedangkan sistem pengobatan *folk* ialah sistem atau praktik pengobatan yang berdasarkan paradigma yang berbeda paradigma sistem pengobatan yang dominan pada masa sekarang. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sistem pengobatan *Togak Balian* termasuk dalam kategori sistem pengobatan *folk* atau disebut juga dengan *etno-pengobatan*.



### 5.1. Konsep Pengobatan Togak Balian

Menurut informan (wawancara, 12-17 Oktober 2014) “Balian” berasal dari kata “balikkan” atau “membalikkan”, yaitu membalik arti dari kata yang diucapkan. Contoh; air maksudnya adalah api, malam maksudnya adalah siang. Dalam konteks pengobatan penyakit, kata Balian dimaksudkan sebagai kondisi bertukarnya keadaan sakit menjadi sehat. Jadi, kata-kata yang diucapkan oleh seorang *kumantan* dalam pengobatan harus dipahami secara berlawanan dari kata tersebut. Dengan demikian, Balian adalah upacara atau ritual yang dilakukan sebagai sarana untuk memberikan kekuatan dan membangkitkan semangat mereka untuk tetap hidup. Konsep semangat merupakan satu konsep yang penting dalam kepercayaan animisme. Semangat merupakan kekuatan yang terdapat di dalam semua benda, mengontrol sebagian emosi dan kehendak termasuk pikiran manusia. Amran Kasimin (1995: 2) menyebutkan bahwa dalam pemikiran masyarakat Melayu tradisional, semangat terdapat pada semua benda, misalnya tumbuh-tumbuhan, binatang, objek kejadian alam, bagian tertentu dari tubuh manusia, dan juga diri manusia secara keseluruhan.

Ritual Balian berasal dari pemahaman bahwa alam ini memiliki suatu kekuatan magis (supranatural),

baik di pohon, di air, udara, dan di tanah. Masing-masing memiliki kekuatan dan daya magis yang berbeda satu sama lain. Kekuatan inilah yang mereka ambil dan mereka sakralkan. Dari konsepsi ini, lalu mereka menjadikan kekuatan ini sebagai “sesuatu” yang mampu dan dapat menolong mereka, sehingga mereka menggunakan kekuatan magis pula untuk memanggil “kekuatan tersebut” dalam sebuah prosesi upacara yang disebut dengan “Balian”. “Kekuatan” ini dipandang memberikan pengaruh bagi kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, perlu dilakukan suatu ritual khusus agar masyarakat dapat memanfaatkan “kekuatan” ini untuk kebaikan hidup mereka.

Ahli Antropologi memandang konsep kepercayaan seperti di atas merupakan kepercayaan tertua, yang oleh Tylor dinamakan dengan animisme (Pals, 2001: 27-50). Animisme dalam arti luas dimaksudkan setiap andalan akan adanya unsur rohani (anima, jiwa, nyawa, semangat, dan sebagainya) di samping unsur jasmani, baik di dalam maupun di luar diri manusia. Dalam arti lebih khusus, animisme menunjukkan kepercayaan akan roh-roh halus yang berdiri lepas dari manusia dan ikut campur dalam urusan manusia. Animisme terutama tersebar pada masyarakat yang hidup dari pertanian. Animisme

mampu menjembatani jarak jauh dan mengisi kekosongan iman ketuhanan dengan mengkhayalkan adanya macam ragam makhluk rohani yang mendampinginya dari dekat (Rachmat Subagya, 1981: 76). Animisme harus dibedakan dengan animatisme, meskipun perbedaannya kurang tegas. Animisme merupakan kekuatan gaib yang punya wujud tersendiri, seperti Tuhan, roh nenek moyang, dan jin. Sedangkan animatisme adalah kekuatan yang melekat pada suatu benda atau tempat, tidak berdiri sendiri atau tidak personal (*impersonal*) (Bustanuddin Agus, 2006 : 64).

Idris (wawancara, 15 Oktober 2014) mengatakan bahwa tradisi pengobatan Balian bersumber dari nenek moyang yang diwariskan secara turun temurun. Istilah pengobatan yang dilakukan masyarakat Kenegerian Koto Rajo dinamakan “Togak Balian” atau “Togak Ubek”, yaitu dalam rangka mencari atau melihat suatu penyakit pada diri seseorang, apa penyebab penyakit tersebut, dan apa saja bahan yang diperlukan untuk mengobatinya. Ritual ini disebut juga dengan upacara penyembuhan atau merawat orang sakit. “Togak Balian” juga dipahami sebagai ikhtiar manusia untuk mencegah musibah yang menimpa manusia dan semesta alam.

Lebih lanjut, idris (wawancara, 15 Oktober 2014) menjelaskan bahwa masyarakat masih meyakini di berbagai tempat ada “*penunggunya*”, seperti jin, setan, dan makhluk-makhluk lainnya. Mereka percaya bahwa makhluk tersebut ada yang baik dan ada pula yang jahat. Makhluk tersebut menempati pohon, sungai, kuburan, dan tempat-tempat lainnya. Jika ada yang melanggar atau berbuat tidak baik dan mengganggu ketenangan makhluk tersebut, maka di situlah mereka terkena penyakit. Dengan demikian, upacara Balian merupakan upacara yang dilakukan oleh masyarakat untuk menjaga keharmonisan dengan alam (terutama alam ghaib), baik untuk kepentingan masyarakat luas maupun untuk kepentingan pribadi. Masyarakat meyakini bahwa berbagai persoalan kehidupan yang mereka hadapi sebagai akibat dari adanya ketidakharmonisan hubungan tersebut. Oleh karena itu, ritual atau upacara Balian merupakan solusi yang dapat memperbaiki hubungan yang telah rusak.

Berdasarkan hal di atas, maka orang-orang tua (nenek moyang) dahulu mengajarkan sesuatu cara pengobatan alternatif yang dikenal dengan nama “Togak Balian”. Tradisi pengobatan ini dilaksanakan apabila salah seorang dari anggota masyarakat mengalami suatu penyakit, tetapi penyakit tersebut

tidak tahu asalnya dari mana dan tidak sembuh-sembuh, walaupun berbagai pengobatan ringan telah dilakukan. Maka masyarakat akan melaksanakan pengobatan “Togak Balian”.

Menurut informan (wawancara, 12-17 Oktober 2014) jenis penyakit yang dapat diobati dengan pengobatan “Togak Balian” di antaranya adalah:

1. *Kalintasen* (telintas), yaitu mengobatinya dengan mengambil sampah yang ada di tempat kita berjalan terakhir, sebelum sakit tersebut datang.
2. *Takono di ayu* (terkena di air), yaitu mengobatinya dengan mengambil sampah di air dan mengambil air tersebut.
3. Penyakit yang disebabkan oleh buatan orang.
4. Penyakit yang mengakibatkan orang tak mengenal orang lain.
5. Penyakit yang sudah lama diidap, tetapi tak sembuh-sembuh meskipun sudah banyak berobat.

Pengobatan “Togak Balian” merupakan salah satu pengobatan yang dianggap masyarakat mampu menyembuhkan penyakit yang tidak dapat dideteksi oleh pengobatan medis. Mereka menganggap bahwa dukun mampu mendeteksi penyakit, karena mereka percaya bahwa penyakit yang diderita tersebut bisa jadi

berasal dari gangguan makhluk halus. Salah seorang pasien pengobatan “Togak Balian” di Kenegerian Koto Rajo mengatakan bahwa:

*“Mak tuo sakik lah ndak sa bulen ma, thu ndak juo bota-bota ro, la banyak ubek bapintan tido pi ndak juo bota ro, tu togak ubek dicubo lei je keluarga”* (Yeti, wawancara, 16 Oktober 2014).

(Saya mengalami sakit selama lebih kurang sebulan, dan telah melakukan berbagai pengobatan, tetap saja tidak sembuh. Dan akhirnya keluarga saya berinisiatif melaksanakan pengobatan “Togak Balian”).

Menurut dukun, jenis penyakit yang dideritanya tersebut disebabkan oleh “*Dubalang Tanah*”, yaitu penunggu sepadan (batas) tanah dari rumah si pasien.

## **5.2. Peserta dalam Ritual Togak Balian**

Menurut Hamzah (wawancara, 14 Oktober 2014), peserta yang hadir dalam upacara pengobatan “Togak Balian” adalah sebagai berikut:

- a. *Kumantan*; adalah orang yang berperan sebagai “dukun tegak” yang dipandang mampu berkomunikasi dengan roh-roh halus atau makhluk gaib. Dia yang mengetahui penyebab sakit yang

diderita si pasien yang disampaikan oleh roh-roh halus atau makhluk gaib yang merupakan guru-guru *kumantan*.

*Kumantan* sebenarnya lebih dekat pemahamannya dengan *shaman* daripada dukun (meskipun istilah dukun lebih dikenal di daerah ini). Dalam Antropologi, dukun adalah orang yang mempunyai kekuatan gaib, yang tahu akan upacara-upacara yang diperlukan untuk menggunakan daya itu dan menjalankan upacara tersebut untuk kepentingan masyarakat. *Shaman* lebih kurang sama dengan dukun, tetapi kekuatan ghaib yang dimilikinya bersifat *ekstatis* (lupa jiwa) dan bekerja dengan apa yang disebut *depersonalisasi*, artinya di dalam *shaman* bekerja dan dari *shaman* berbicaralah suatu daya yang memiliki dan menguasai *shaman* itu seluruhnya. Sebaliknya, dukun bekerja dengan ilmu pengetahuannya, jadi dengan sadar (Honig, 1993: 39-40). *Kumantan* menggunakan kekuatan makhluk halus dalam melakukan pengobatan, sedangkan dukun lebih mengandalkan mantra dan ramuan obat-obatan. Di samping itu, *kumantan* mendapatkan kemampuan mengobati dengan cara diwarisi secara keturunan atau datang dengan sendirinya (Kang, 2005: 67),

pada sebagian masyarakat disebut “soko” (Dugang, 2011: 94), sedangkan dukun mendapatkan kemampuan tersebut dengan cara belajar atau menuntut. Dalam pandangan dunia perdukunan, kemampuan yang dimiliki dengan cara didapat lebih hebat atau kuat berbanding dengan yang didapat dengan cara menuntut. Oleh karena itu, “dukun biasa” juga disebut dengan “dukun duduk” yang menunjukkan lawan dari *kumantan* sebagai “dukun tegak”. *Kumantan* adalah nama untuk dukun tersebut sebelum melakukan pengobatan, sedangkan setelah memasuki alam tidak sadar (*trance*), beliau bergelar “*sidi*” (Hamzah, wawancara, 14 Oktober 2014).

- b. *Bayu*; adalah pembantu *kumantan* yang berperan sebagai asisten *kumantan*, yang menolong semua kegiatan *kumantan*. *Bayu* juga berperan menjaga *kumantan* apabila *kumantan* mengalami tingkah di luar sadar ketika melaksanakan ritual “Togak Balian”, atau dalam berkomunikasi mencari penyebab penyakit melalui roh-roh halus (guru-guru *kumantan*). Pada sebagian masyarakat disebut dengan *pebayu* atau *bujang pebayu* (Kang, 2005: 83; Dugang, 2011: 94). *Bayu* berperan menterjemahkan apa yang dikatakan oleh *kumantan*, baik yang



berkaitan dengan penyebab sakit maupun obat-obatan yang akan digunakan untuk mengobatinya. *Bayu* juga menjaga ruang gerak *kumantan* agar jangan sampai keluar wilayah yang sudah ditetapkan, yaitu dengan cara mengingatkan *kumantan* (Hamzah, wawancara, 14 Oktober 2014).

- c. *Dendi*; adalah pembantu *kumantan* yang berperan sebagai asisten *kumantan* yang memainkan rebab untuk mengiringi perjalanan *kumantan* selama ritual “Togak Balian” dilaksanakan, yaitu mulai *kumantan* mencari penyebab penyakit sampai dengan *kumantan* meminta obat kepada roh-roh halus (guru-guru *kumantan*). Rebab yang dimainkan oleh *dendi* amat menentukan arah perjalanan *kumantan*, karena apabila rebab dimainkan dengan cara yang salah, maka akan berakibat perjalanan *kumantan* menjadi sesat (Hamzah, wawancara, 14 Oktober 2014). Pentingnya permainan rebab dalam ritual “Togak Balian” dapat dilihat dari pantun berikut:

*Badontieng si tali robok*

*Babunyi di ulak topan*

*Bapidoman urang kumantan kepada robok*

*Robok ko palengah-lengah jin jo setan*

(Berdenting tali rebab,

Berbunyi di hilir tepian

Berpedoman *kumantan* kepada rebab  
Rebab ini pelengah-lengah jin dan setan)

- d. Pasien; adalah orang yang memerlukan pengobatan dari *kumantan*. Pasien ini dijauhkan dari *kumantan* sekitar lebih kurang 5 meter.
- e. Anggota keluarga; adalah sanak saudara pasien yang menyaksikan ritual pengobatan “Togak Balian”, dan memberikan bantuan dalam hal apapun yang dibutuhkan dalam penyelenggaraan upacara tersebut. Kehadiran anggota keluarga bukan saja berkaitan dengan menyediakan segala keperluan pengobatan, tetapi juga berkaitan dengan kesepakatan mereka untuk mengobati anggota keluarga mereka yang sakit dengan ritual “Togak Balian”. Hal ini dilakukan sebelum “Togak Balian” dilaksanakan, di mana keluarga bersangkutan harus sepakat dan ikhlas terlebih dahulu untuk melakukan pengobatan tersebut (Idris, wawancara, 16 Oktober 2014).

### 5.3. Media yang Digunakan

Media merupakan sesuatu yang penting dalam suatu ritual pengobatan. Demikian juga halnya dengan pengobatan balian yang terdapat di Kenegerian Koto Rajo. Dalam pengobatan balian, setiap media memiliki

makna dan juga fungsi tertentu. Hanya saja media yang digunakan oleh setiap *kumantan* tidak persis sama, terutama dari sisi jumlahnya. Pihak keluarga harus menyediakan media tersebut ketika akan melakukan pengobatan.



**Gambar 1. Semua Perlengkapan telah Jadi**

Perlengkapan yang digunakan dalam pengobatan balian adalah sebagai berikut:

a. Tikar

Tikar merupakan perlengkapan yang mesti ada dalam pengobatan “Togak Balian”. Tikar ini

disimbolkan sebagai balai, yaitu batas tempat antara *kumantan* dengan makhluk gaib. Tikar tersebut terbuat dari daun *umbai* atau *rumbai* (hasil anyaman masyarakat), sehingga disebut juga dengan tikar *umbai* atau tikar *rumbai*. Tikar ini digunakan sebagai tempat *kumantan* dalam mencari penyakit dan juga sebagai tempat meletakkan perlengkapan-perengkapan yang digunakan ketika *kumantan togak*. Tikar harus dibentang dalam posisi telungkup atau terbalik, dan ini merupakan arti dari “balian”, karena semuanya dipahami secara terbalik. Selama melakukan ritual “Togak Balian”, *kumantan* berdiri dan berputar-putar di atas tikar dan tidak boleh keluar dari batas tikar tersebut. Tikar dipahami sebagai wilayah atau kawasan yang dikuasai oleh *kumantan*, dan jika *kumantan* mulai keluar dari batas tersebut, maka *bayu* akan menegurnya dengan menyatakan “itu bukan kawasan kita lagi” (Idris, wawancara, 15 Oktober 2014).



**Gambar 2. Tikar Umbai disebut juga Rumbai**

b. Mayang Bungkus (Mayang Pinang)

Mayang yang digunakan dalam pengobatan balian berasal dari mayang pinang. Mayang yang dapat digunakan adalah mayang yang masih utuh atau tidak pecah. Oleh karena itu, pengambilan mayang pinang harus dilakukan dengan hati-hati agar mayang tersebut sampai ke tanah tidak dalam keadaan pecah atau rusak. Mayang merupakan salah satu senjata *Kumantan* yang dapat digunakan apabila ada hambatan dalam perjalanannya menuju alam gaib.



**Gambar 3. Mayang**

c. Kebun Bunga (*Kobun Bungo*)



**Gambar 4. Kebun Bunga**

Kebun bunga dibuat seperti janur yang terdiri dari: batang pisang digunakan sebagai pot, daun kelapa muda dibuat seperti keris atau hiasan, bunga merah dan bunga kuning ditusuk dengan lidi, daun tinjuang, daun puding emas, dan daun puding hitam. Semua bahan ini ditanam atau ditusuk ke batang pisang. Kebun bunga ini digunakan sebagai sarana untuk mendatangkan semua guru atau jin (Som, wawancara, 15 Oktober 2014). Diyakini ketika roh-roh tersebut dipanggil mereka akan datang dan bersemayam di kebun

bunga tersebut. Kebun bunga juga sarana untuk menjabatani menjelang datang roh ke *kumantan*.

d. Parasen (*tampung tawar*)



**Gambar 5. Parasen**

*Parasen* atau *tampung tawar* merupakan nama dari sekumpulan daun-daun yang telah ditetapkan oleh para leluhur untuk menjadi bagian dalam suatu pengobatan atau acara adat. Adapun daun-daun yang digunakan untuk menjadi *parasen* adalah: daun kumpai, daun cakowou, daun satawe, daun sadingin, daun pulie, daun tulak bayo, daun puding hitam, daun puding emas, daun linjuang, daun jarangau, daun kunyit belai, mayang pinang yang

telah dibuka (Som, wawancara, 15 Oktober 2014). Semua daun-daun ini diletakkan dalam mangkok putih atau baskom. *Parasen* ini digunakan untuk mengobati penyakit orang yang sakit.

e. Baskom (*Capa*)



**Gambar 6. Bunga Tujuh Macam**

Baskom atau *capa* digunakan sebagai tempat meletakkan bunga tujuh macam dan mayang setangkai. Kumpulan bunga ini digunakan untuk mengobati penyakit yang diderita oleh si pasien. Tanpa kumpulan bunga ini tidak akan terlaksana pengobatan tersebut. Adapun bunga-bunga tersebut adalah: bunga merah-kuning, Bunga cino



(cina), Bunga cimpago, Bunga nago (nago), Bunga silasih, Bunga pandan, dan mayang setangkai (Som, wawancara, 15 Oktober 2014).

f. Hidangan



**Gambar 7. Hidangan**

Hidangan merupakan satu perlengkapan yang disediakan untuk para guru atau makanan guru (roh leluhur). Semua hidangan tersebut diletakkan di atas talam. Hidangan tersebut terdiri dari: telur ayam masak 1 buah dan yang mentah 1 buah, rokok 3 batang, sirih pawal 3 helai (daun sirih yang bertemu urat lalu dibungkus dengan kapur, gambir, dan pinang), beras bertih (padi yang

digongseng dan membentuk seperti *pop corn*), beras kuning (beras yang ditaburi dengan kunyit), nasi hitam (nasi yang ditaburi dengan arang), nasi kuning (nasi yang ditaburi dengan kunyit), nasi putih (nasi biasa), minyak *tanak* yang terbuat dari kelapa, dan air putih satu gelas. Sewaktu pelaksanaan upacara, talam ini ditutup dengan tudung agar makanan untuk para leluhur atau guru-guru tetap terjaga (Som, wawancara, 15 Oktober 2014).

g. Bara api (piring asapan)



**Gambar 8. Bara Api**

Bara api ini terbuat dari tempurung yang dibakar, kemudian diletakkan di atas abu dalam piring ayan biar tidak mudah terbakar. Bara api (asapan) memiliki peran penting dalam pengobatan “Togak Balian”. Bara api digunakan sebagai tempat untuk membakar kemenyan. Dalam dunia perdukunan, bau kemenyan yang harum merupakan bau yang disenangi oleh makhluk halus sehingga mempercepat kedatangan mereka. Dengan demikian, bau kemenyan dijadikan media untuk memanggil roh-roh, dalam kaitannya dengan pengobatan “Togak Balian” adalah roh para guru *kumantan*. Di samping itu, bara api juga digunakan untuk mengasapi media-media yang digunakan dalam pengobatan “Togak Balian” sambil membaca mantra, seperti telur, limau, parasen, dan sebagainya. Menurut salah seorang *kumantan*, kemenyan yang beliau bakar atau gunakan adalah kemenyan yang diberikan oleh gurunya, sehingga setiap kali ia ingin memanggil gurunya cukup dengan membakar kemenyan tersebut. Apabila kemenyan yang diberikan sudah habis, maka gurunya akan “menjemputnya” untuk mengambil kemenyan baru di kuburan gurunya tersebut (Idris, wawancara, 16 Oktober 2014). Bara api yang dibakar kemenyan juga

digunakan untuk mengasapi *kumantan* yang dibantu oleh *bayu*. Pada saat itu *kumantan* mulai membaca mantra-mantra untuk mendatangkan para guru-gurunya (roh leluhur) dan *kumantan* pun mulai mengalami *trance* atau memasuki dunia gaib, dan dilanjutkan dengan berdiri sambil membaca mantra yang gerakan tariannya semakin lama semakin cepat (observasi, 14 Oktober 2014).

h. Lilin



**Gambar 9. lilin**

Lilin atau *colok* juga merupakan perlengkapan dalam pengobatan “Togak Balian” yang diletakkan di atas tempurung. Lilin berguna

sebagai cahaya penerang di saat *kumantan* dalam perjalanan di alam gaib, yaitu ketika *kumantan* melihat penyakit pasien. Lilin yang digunakan dalam pengobatan “Togak Balian” adalah lilin lebah sebanyak tiga batang atau disebut juga “lilin cupak tigo”. Menurut salah seorang *kumantan*, lilin merupakan simbol dari bulan yang menerangi jalan *kumantan* di alam gaib. Oleh karena itu, lilin tidak boleh padam agar *kumantan* tetap memiliki cahaya atau penerang selama melakukan perjalanan. *Bayu* harus senantiasa menjaga agar lilin tersebut tetap hidup, dan jika lilin tersebut padam, maka *bayu* harus segera menghidupkannya kembali (Idris, wawancara, 16 Oktober 2014).

i. Pelita (Palito Togak)



**Gambar 10. Pelita**

Pelita juga sebagai perlengkapan dalam “Togak Balian”. Pelita berfungsi sebagai penerangan bagi *kumantan* dalam perjalanan untuk mencari asal usul penyakit dan obat untuk pasien. Pelita yang digunakan biasanya terbuat dari tembaga sehingga mudah dipindahkan. Jika tidak punya, pelita bisa saja dibuat dari bahan yang lain. Menurut salah seorang *kumantan*, pelita merupakan simbol dari matahari yang menerangi jalannya *kumantan* di alam gaib dalam mencari sebab penyakit dan obat bagi si pasien. Oleh karena itu, pelita tidak boleh padam agar *kumantan* tetap memiliki cahaya atau penerang selama melakukan perjalanan. *Bayu* harus senantiasa menjaga agar pelita tersebut tetap hidup, dan jika pelita tersebut padam, maka *bayu* harus segera menghidupkannya kembali (Idris, wawancara, 16 Oktober 2014).

j. Limau dan Mangkok



**Gambar 11. Kumantan Sedang Memotong Limau**

Mangkok limau merupakan perlengkapan pengobatan “Togak Balian” yang berfungsi untuk melihat penyakit si pasien, apakah bisa diobati atau tidak. Setelah semua media pengobatan tersedia, maka *kumantan* mulai melakukan pemotongan limau yang dijatuhkan ke dalam mangkok yang berisi air. Sebagian *kumantan* mengatakan potongan hanya boleh dilakukan sebanyak tiga kali (Hamzah, wawancara, 14 Oktober 2014), dan sebagian yang lain mengatakan limau dipotong sebanyak lima kali dengan alasan rukun Islam sebanyak lima, namun

yang dihitung atau yang dijadikan pedoman hanya tiga potongan limau pertama (Idris, wawancara, 16 Oktober 2014). Limau yang dijadikan pedoman adalah potongan limau nipis. Ketiga potongan lima tersebut melambangkan hal-hal berikut:

1. Potongan pertama melambangkan tanah.
2. Potongan kedua melambangkan papan.
3. Potongan ketiga melambangkan pasien atau diri si sakit.

Adapun pemahaman yang didapat dari ketiga potongan limau tersebut adalah sebagai berikut:

1. Jika ketiga-tiga potongan limau tersebut timbul, berarti penyakit si pasien ringan dan dapat diobati.
2. Jika potongan pertama dan kedua timbul, sedangkan potongan ketiga tenggelam, maka penyakit pasien tidak bisa diobati.
3. Jika ketiga-tiga potongan limau menggendeng, berarti penyakit si pasien lumayan berat, namun masih dapat diobati.
4. Jika potongan pertama dan kedua tenggelam, sedangkan potongan ketiga timbul, berarti penyakit si pasien berat, namun dapat diobati.



5. Jika ketiga-tiga potongan limau tenggelam, berarti penyakit si pasien berat dan tidak dapat diobati.

Pemahaman di atas sebenarnya masih bisa dibuat lebih banyak mengikut kombinasi yang terjadi dari ketiga-tiga potongan limau tersebut. Tapi pada intinya adalah potongan limau yang ketiga tidak boleh tenggelam, dan apabila potongan ketiga ini tenggelam, *kumantan* tidak menyanggupi mengobatinya. Hal ini karena potongan ketiga merupakan lambang atau simbol dari diri pasien yang akan diobati (Idris, wawancara, 16 Oktober 2014).

k. Rebab (Robab)



**Gambar 12. Rebab**

Rebab atau dalam bahasa masyarakat setempat disebut *robok* salah satu perlengkapan yang mesti ada dalam pengobatan “Togak Balian”. Rebab ini dimainkan oleh *dendi*, dan fungsi rebab ini sebagai pelengah-lengah (pengalih perhatian) jin atau setan supaya tidak mengganggu jalannya upacara. Di samping itu, alunan musik rebab juga digunakan oleh *kumantan* sebagai sarana untuk masuk ke alam gaib, dan karena itu *dendi* tidak boleh salah dalam memeting rebab karena dapat berakibat sesatnya *kumantan* dalam perjalanannya. Selain itu, rebab juga berfungsi untuk mengetahui apakah pengobatan “Togak Balian” dapat dilanjutkan atau tidak. Dalam keyakinan *kumantan*, apabila tali rebab tersebut tidak berbunyi atau putus, berarti upacara “Togak Balian” tidak bisa dilanjutkan, dan menurutnya itu pertanda penyakitnya tidak bisa diobati, dan juga sebagai pertanda si sakit itu akan dipanggil oleh Yang Maha Kuasa (meninggal) (Som, wawancara, 16 Oktober 2014).

Pada masyarakat Petalangan di Pelalawan, musik yang digunakan dalam pengobatan *balian* adalah *ketobung* (gendang). *Ketobung* digunakan untuk mengantar dan menentukan jalan yang dituju

sesuai dengan irama pukulan gendang diiringi dengan mantra-mantranya (Dugang, 2011: 95). Pemukul *ketobung* berjumlah dua orang yang disebut *bujang nobat*. *Ketobung* sangat penting dalam prosesi ritual *balian*. Irama *ketobung* menjadi musik latar untuk aktivitas ritual yang melingkupi proses masuknya *kumantan* ke dalam *trance* dan perjalanannya menuju dunia gaib. Kang (2005: 89) menyebutkan bahwa irama *ketobung* yang dimainkan oleh *bujang nobat* berbeda dalam setiap tahapan ritual pengobatan *balian*, misalnya irama yang mengantarkan *kumantan* akan *trance*, memulai perjalanan, sampai kembali lagi ke dunia sadar. Aneka irama *ketobung* yang dimainkan dalam keteraturan tertentu, menuntun *kumantan* dalam tiap tahap dan pola tarian ritual yang secara simbolis merepresentasikan arah perjalanan *kumantan* yang berbeda di dunia spiritual, sebagaimana dikatakan “lain bunyi, lain langkah”. Peralihan irama bunyi *ketobung* merupakan hasil kerjasama antara *kumantan* dan penabuh (*bujang nobat*). Turner (1991: 141) menjelaskan “pemain mengambil iramanya dari *kumantan* yang menunjukkan setiap perubahan dengan jejak telapak kakinya pada saat memberi tekanan pada pola baru”.

1. Sanggar (Sanggau atau Gayang-gayang)



**Gambar 13. Sanggar atau *Sanggou***



**Gambar 14. Balai dalam Pengobatan Balian di Sakai**

Sanggar atau *sanggau* merupakan tempat menjauhkan penyakit dari tubuh pasien. Di mana penyakit itu didapat, di situlah sanggar di tempatkan. Sanggar terbuat dari pelepah rumbia dan dihias dengan anyaman daun kelapa muda. Biasanya sanggar ini digunakan dalam pengobatan Togak hari kedua, ketika *kumantan* telah mendapatkan petunjuk yang diminta dari roh-roh atau guru-guru di hari pertama Togak. Sanggar atau gayang-gayang dimaksudkan juga oleh *kumantan* sebagai balai tempat menyajikan makanan untuk roh-roh. Dalam masyarakat Sakai, media seperti ini memang disebut balai dan dibuat seperti sebuah balai yang bahannya berasal dari batang *kopau*.

Sanggar berisikan permintaan roh-roh jahat yang membuat pasien itu menjadi sakit. Sanggar terdiri dari: Bubur 3 macam, yaitu: bubur putih (bubur asli), bubur kuning (yang di taburi dengan kunyit), dan bubur hitam (yang ditaburi dengan arang). Namun, sebagai *kumantan* menggunakan bubur tujuh macam; sirih pawal 3 helai (daun sirih yang bertemu urat lalu dibungkus dengan kapur, gambir, dan pinang); rokok 3 batang; telur ayam 3 butir (yang masak 2 dan yang mentah 1); jarangau; kunyit belai; beras bertih (padi yang digongseng

dan membentuk seperti *pop corn*); nasi kuning (nasi yang ditaburkan dengan kunyit); nasi hitam (nasi yang ditaburkan dengan arang); selain itu ada juga permintaan berupa ayam bakar dan nasi kuning, dan lain-lain (observasi, 14 Oktober 2014).

m. Kain Panjang, Sarung Batik, Pengikat Kepala, dan Pengikat Pinggang

Apa yang yang dipakai oleh *kumantan* dalam ritual “Togak Balian” memiliki makna dan fungsi. Meskipun tidak semua *kumantan* menggunakan perangkat yang sama, namun sebagian besar media yang digunakan sama. Seperti penggunaan pengikat kepala, sebagian *kumantan* tidak menggunakannya dan sebagian lagi menggunakannya (Idris, 16 Oktober 2014).

Begitu juga halnya dengan jumlah yang diperlukan. Kain panjang dalam ritual “Togak Balian” dimaknai sebagai simbol sayap yang membuat *kumantan* dapat terbang. Ikat kepala melambangkan dukun besar dan sekaligus membedakan dengan *bayu* dan *dendi*. Ada *kumantan* yang menggunakan ikat kepala bewarna kuning sebagai lambang raja, dan ada juga yang memakai warna putih yang melambangkan kesucian.

Sedangkan ikat pinggang merupakan senjata bagi *kumantan* untuk menjaga diri, karena di dalam ikat pinggang diisi dengan benda-benda, seperti beras bertih, beras kuning, dan sebagainya.

Demikian juga halnya dengan warna yang digunakan oleh *kumantan*. Menurut Mohamed Ghose, seperti yang dikutip oleh Norreshah Ramli dan Siti Mastura Md Ishak (dalam Zuzitah Abd Samad, 2011: 96-97) bahwa penggunaan pakaian yang dipakai oleh *kumantan* sewaktu upacara menunjukkan pengaruh warna Hinduisme, yaitu warna merah, kuning, putih, dan hitam. Setiap warna ini mempunyai makna simbolis tersendiri, yaitu warna merah merujuk kepada keinginan nafsu, kuning merujuk kepada bangsawan serta raja, putih merujuk kepada baik, dan hitam merujuk kepada kematangan dan ketenteraman. Sedangkan dalam konteks masyarakat Petalangan di Pelalawan, menurut Tenas Effendy (1993: 142), penggunaan warna-warna tertentu oleh dukun atau *kumantan* dalam proses pengobatan dipercayai mempunyai makna simbol tertentu yang dikaitkan dengan kepercayaan pengobatannya. Warna putih melambangkan tulang, warna kuning melambangkan daging, warna hijau dan biru

melambangkan urat, warna merah melambangkan darah, dan warna hitam melambangkan kulit.



**Gambar 15. Kumantan Mengenakan Ikat Kepala dan Kain Panjang**

#### **5.4. Waktu Pelaksanaan**

Menurut *kumantan* (wawancara, 12-17 Oktober 2014), waktu yang baik untuk pelaksanaan upacara pengobatan “Togak Balian” ditentukan oleh *kumantan*. Tentu saja hal ini ditetapkan setelah *kumantan* berkomunikasi dengan para gurunya. Upacara “Togak Balian” biasanya dilaksanakan pada malam hari setelah shalat Isya, yaitu sekitar pukul 21.00 sampai selesai. Lamanya waktu yang diperlukan bergantung dengan



beratnya atau ringannya penyakit yang diderita oleh pasien. Dipilihnya waktu malam hari barangkali ada kaitannya dengan makna kata “balian”, yaitu membalikkan. Jadi, malam bermakna siang, sehingga pengobatan yang dilakukan malam hari, dalam pengobatan “balian” dapat diartikan bahwa pengobatan tersebut dilakukan di siang hari.

Upacara pengobatan “Togak Balian” ini dilakukan sebanyak tiga kali dengan tahapan sebagai berikut:

- a. Pengobatan pertama, *kumantan* mencari asal penyakit itu datang dan apa penyebabnya.
- b. Pengobatan kedua, setelah tahu asal penyakit dan penyebabnya, *kumantan* akan langsung mengobati penyakit yang diderita oleh pasien tersebut.
- c. Pengobatan ketiga atau tahap terakhir, *kumantan* menghilangkan atau membersihkan semua penyakit yang ada pada tubuh pasien, dengan mengunci rapat penyakit tersebut agar tidak masuk lagi ke tubuh pasien (*togak moti* dalam bahasa kampung), jika pasien telah betul-betul merasa sembuh. Mati ubat (*mengunci ubek*) merupakan tahapan yang penting dalam pengobatan “balian”. Jika setelah sembuh dan tidak melakukan mati ubat, maka akibatnya akan diterima oleh *kumantan*,

seperti *kumantan* akan menderita penyakit atau para guru tidak mau hadir lagi jika dipanggil oleh *kumantan*, sehingga pengobatan yang dilakukan *kumantan* tidak manjur lagi. Ridwan (wawancara, 12 Oktober 2014) menyebutkan barang-barang yang disyaratkan dalam mati ubat adalah sebagai berikut:

1. Kain putih sekain kafan.
2. Beras segantang.
3. Kelapa setali (dua buah).
4. Ayam 1 ekor, sesuai dengan jenis kelamin si pasien.
5. Jarum jahit 5 batang.
6. Benang 5 warna.

Menurut *kumantan* (wawancara, 12-17 Oktober 2014), pada waktu pelaksanaan ritual pengobatan “Togak Balian” lampu yang ada di dalam rumah harus dimatikan. Artinya, tidak ada cahaya selain dari lilin dan pelita yang telah disediakan oleh *kumantan*. Meskipun pada masa sekarang kawasan ini sudah memiliki penerangan listrik PLN, tetap saja lampu-lampu tersebut dimatikan ketika pelaksanaan ritual “Togak Balian” tersebut. Di samping itu, selama ritual berlangsung pintu rumah harus dalam keadaan tertutup. Hal ini

dilakukan karena pada masa lalu ada jasad atau tubuh *kumantan* yang dibawa keluar oleh roh yang masuk dalam tubuhnya akibat pintu terbuka.

## 5.5. Tata Cara Pelaksanaan Pengobatan Togak Balian

Pelaksanaan ritual “Togak Balian” dapat dikelompokkan dalam beberapa tahapan, yaitu:

### A. Tahap memasuki alam gaib

Proses ritual balian dibangun melalui masuknya roh halus atau para guru dalam diri *kumantan* (*trance*). Oleh karena *kumantan* hanya dapat berkomunikasi dengan roh-roh halus atau para gurunya apabila ia dalam keadaan tidak sadarkan diri (*trance*), maka ia harus aktif memanfaatkan keadaan itu untuk meminta pertolongan dari guru-gurunya. Ritual balian bukanlah tidak sadarkan diri dalam bentuk kesurupan, melainkan suatu bentuk perjalanan jiwa *kumantan* menuju dunia spiritual dan yang didengar adalah percakapan dengan para roh. Adapun hal-hal yang dilakukan menjelang *kumantan* mengalami tidak sadarkan diri adalah sebagai berikut:

1. Sebelum berdiri *kumantan* memeriksa dan memastikan bahwa semua peralatan yang diperlukan untuk upacara pengobatan “Togak

Balian” tersedia. Setelah itu kumantan bersalam-salaman meminta maaf kepada seluruh yang hadir, terutama keluarga si pasien.

2. *Kumantan* mempersiapkan lilin dan kemenyan yang diletakkan di asapan dalam mangkok.
3. *Kumantan* duduk di atas tikar yang telah dibentang secara terbalik dan kemudian meracik limau sambil membaca mantra sebagai awal dari ritual dimulai. Sebelum limau diracik terlebih dahulu *kumantan* mengasapi semua limau yang akan diracik tersebut dengan bara api yang diberi kemenyan sambil membaca mantra. Menurut sebagian *kumantan*, limau diracik sebanyak tiga potongan, sebagian lagi menyatakan limau diracik sebanyak lima potongan, namun yang dihitung tetap tiga potongan pertama. Rebab pun mulai dipetik oleh asisten *kumantan* yaitu *dendi*.

Setelah itu *kumantan* mulai meracik *parasen* sambil membaca mantra, yaitu:

*“Si kumpai namonyo bilalang  
Mangkenen anak rajo jambi  
Jinak panyakik bukan main kupalang  
Iyo kito ubek jo jampi  
Untuk penyampi batang badannyo sendiri*

*Mulai dari ujung kaki sampai ujung rambut  
Togaknyo bak beringin buton  
Wujud satu pangonang satu  
Wujudkan kepada la ilahailallah".*

(Si kumpai namanya bilalang  
Makanan anak raja Jambi  
Jinak penyakit bukan main kepalang  
Iya kita obat dengan jampi  
Untuk menjampi badannya sendiri  
Mulai dari ujung kaki sampai ujung rambut  
Tegaknya seperti beringin buton  
Wujud satu penganang satu  
Wujudkan kepada la ilahailallah)

4. Selanjutnya *kumantan* membuka bungkus mayang. Serpihan-serpihan mayang tersebut yang sudah dimantrai oleh *kumantan* diberikan kepada *bayu* agar menjaga *kumantan*, apabila *kumantan* mengalami keadaan di luar sadar.
5. *Kumantan* mengambil telur ayam yang kemudian diasapkan di atas bara api sambil membaca mantra. Setelah itu telur tersebut dibungkus dengan kain putih. Adapun mantra yang dibacakan adalah sebagai berikut:

*"Assalamu'alaikum  
Bumi ibu ibu  
Langit bapak  
(Menyebut nama si pasien)  
Langit bapak (menyebut nama si pasien)  
Ruhu rehen namonyo siang  
Ruhu rehen Allah namonyo malom  
Bab bin  
Kito samo tumbuoh samo jadi  
Samo dijadikan Allah jo Muhommed  
Jadikan bagindo Rasulullah  
Rusak jo nyo Allah  
Baru rusak sir Allah  
Tolonglah berikan petunjuk ...".*

*(Assalamu'alaikum,  
Bumi ibu ibu  
Langit bapak  
(Menyebut nama si pasien)  
Langit bapak (menyebut nama si pasien)  
Ruhu rehen namanya siang  
Ruhu rehen Allah namanya malam  
Bab bin  
Kita sama tumbuh sama jadi  
Sama dijadikan Allah dan Muhammad*

Jadikan Baginda Rasulullah  
Rusak bersama Allah  
Baru rusak sir Allah  
Tolonglah berikan petunjuk)... dst...

6. *Kumantan* mempersiapkan atau memakai kain sarung batik, kain panjang, dan pengikat kepala.
7. Setelah semua peralatan sudah disiapkan, *kumantan* memulai pelaksanaan “Togak Balian” yang pertama dengan “*bajungkuo*” (sujud/memohon), yaitu merupakan sujud awal pertanda telah dimulai dan memohon kepada yang gaib untuk perjalanan dalam pengobatan balian agar diberi kemudahan sebanyak tiga kali.



**Gambar 16. *Kumantan* Sedang Melakukan Sujud  
(*Bajungkuo*)**

Sebelum sujud (*bajungkuo*), *kumantan* terlebih dahulu mengusap bagian tubuhnya dengan air seperti mengambil wudhu (mulai dari membasuh muka sampai membasuh kaki) dengan menggunakan air yang ada di dalam mangkok yang berisikan potongan limau dan bunga-bunga. Setelah itu *kumantan* mulai melakukan sujud (*bajungkuo*) sebagai berikut:

- a. Sambil menutup dirinya dengan kain panjang *kumantan* melakukan sujud pertama dan bara api yang membakar kemenyan ada di hadapannya ketika sujud yang tertutupi kain panjang. *Kumantan* melakukan gerakan memutar-mutar badan dan kepalanya ketika sujud.
- b. Setelah itu *kumantan* bangkit dari sujud pertama sambil merentangkan kedua tangannya sambil tetap memegang dua sisi kain panjang dan wajahnya ditengadahkan ke langit. Kemudian *kumantan* melakukan sujud yang kedua dengan melakukan hal yang sama seperti pada sujud pertama sambil membaca mantra:  
    *“Assalamu’alaikum..... solom  
    Inang-inang tanah jati  
    Tanah sekopal mulo jadi”*.
- c. Selanjutnya *kumantan* bangkit dari sujud kedua dan melakukan hal yang sama dengan



yang dilakukan seperti bangkit dari sujud pertama. Kemudian *kumantan* melakukan sujud terakhir atau sujud yang ketiga sambil membaca mantra:

*“Iyo dijadikan Allah jo Muhammed  
Dijadikan bagindo Rasulullah  
Togak badiri botul  
Wujud satu pangonang satu”.*

Setelah itu *kumantan* bangun dari sujud yang ketiga dan langsung berdiri untuk mulai masuk ke alam gaib dengan cara terlebih dahulu menginjakkan kakinya ke atas bara api yang dibakar kemenyan.

Mantra yang dibaca tidak sama antara satu *kumantan* dengan *kumantan* yang lain. Perbedaan mantra ini disebabkan oleh berbedanya “guru-guru”<sup>1</sup> yang mereka

---

<sup>1</sup> Istilah guru di sini tidak sama maksudnya dengan guru dalam artian mengajarkan ilmu kepada muridnya. Karena *kumantan* tidak mendapatkan ilmu dengan cara belajar, melainkan ia didatangi oleh roh-roh halus. Guru dalam konteks yang dipanggil oleh *kumantan* adalah roh-roh halus miliknya yang akan diajak berkomunikasi dan yang akan membantunya dalam proses pengobatan balian. Dalam ritual balian masyarakat Petalangan di Pelalawan yang dipanggil adalah “*oku-okumannya*” yang mereka sebut dengan “*soko*” (Kang, 2005: 87; Dugang, 2011: 94).

miliki. Artinya, setiap *kumantan* memiliki “guru” sendiri-sendiri yang akan dipanggil apabila *kumantan* memerlukannya. Mantra-mantra ini diajarkan oleh “gurunya” sebagai bentuk komunikasi antara *kumantan* dengan roh halus (guru). Begitu juga dengan lagu-lagu yang dinyanyikan selama ritual berlangsung juga diajarkan oleh “guru-guru” *kumantan*. Sebagai contoh, mantra untuk memasuki alam gaib (memanggil guru) sehingga *kumantan* mengalami tak sadarkan diri (*trance*) yang berbeda dengan mantra yang sudah disebut di atas, yaitu:

*“Langik menyentak ke ateh  
Bumi menyentak ke bawah  
Apo namonyo yang di tengah  
Itulah namonyo alam  
Kun kata Allah  
Nabi kun kato Muhammed  
Fayakun kata Rasulullah  
Masuklah engkau ke dalam kalimah La  
ilahaillallah”.*

(Langit menyentak ke atas  
Bumi menyentak ke bawah  
Apa namanya yang di tengah  
Itulah namanya alam  
Kun kata Allah  
Nabi kun kata Muhammad  
Fayakun kata Rasulullah  
Masuklah engkau ke dalam kalimah  
La ilahailallah)

Setelah *kumantan* dimasuki roh halus (gurunya) dan mengalami *trance*, maka pandangan *kumantan* terhadap alam ini menjadi berubah. *Kumantan* sudah mulai memetakan makrokosmos ke dalam mikrokosmos selama berada di atas tikar tersebut. Pada saat ini, bumi bagi *kumantan* hanya seluas dulang, dan langit hanya seluas payung. Karena bumi dan langit menjadi kecil dalam pandangan *kumantan*, maka ia akan mampu melihat sekelilingnya dalam waktu yang tidak begitu lama. Pandangan seperti ini digunakan untuk mencari penyebab penyakit dan obat yang akan diberikan kepada pasien. Hal ini sejalan dengan mantra yang dibacakan

dalam upacara balian pada masyarakat Petalangan di Pelalawan, yaitu sebagai berikut:

*“Anak itik anak ayam  
Tobang menyisi-nyisi langit  
Kocit sabose bijo ayam  
Mengandung bumi dengan langit*

(Anak itik anak ayam  
Terbang menyisir-nyisir langit  
Kecil sebesar biji bayam  
Mengangung bumi dengan langit)

*Koto bumi selebe dulang  
Koto langit sakombang payung  
Duduk di tanah sakopal mulo jadi  
Tombou umpot taung temaung*

(Tempat bumi selebar dulang  
Tempat langit sekembang payung  
Duduk di tanah segumpal mula jadi  
Tumbuh rumput diinjak-injak)

*Alam bese dipekocit*  
*Alam kocit diabisi*  
*Tinggal alam dalam dii*  
*Mano alam dalam dii"?..... dst*

(Alam besar diperkecil  
Alam kecil dihabisi  
Tinggal alam dalam diri  
Mana alam dalam diri?)...... dst.

Pada mantra selanjutnya *kumantan* mulai memanggil *oku-okuan*nya sekaligus meminta obat untuk si pasien. Berbagai keramat (*okuan*) milik *kumantan* dipanggil untuk datang yang jumlah cukup banyak (Dugang: 2011: 97-99).

## B. Meminta Obat

Dalam seluruh prosesi, *kumantan* menyanyikan lagu dalam bentuk syair (genre khusus nyanyian ritual), dan diiringi irama rebab (*robok*). Sebagai bentuk komunikasi khusus antara dukun dan roh-roh atau para gurunya, lirik-lirik lagu dalam bentuk syair mengikuti konteks tertentu dalam prosesi. Setelah *kumantan* berdiri atau

bangun dari sujud yang ketiga dan menginjak bara api, selanjutnya *kumantan* mulai memukul-mukul mayang pinang yang sudah dipecahkan ke seluruh bagian tubuhnya. Setelah itu *kumantan* mulai melakukan tarian sebagai tanda mulainya memasuki dunia gaib atau spiritual untuk memanggil para gurunya. Selama *kumantan* menari, *bayu* senantiasa menaburkan beras bertih ke arah diri *kumantan*. *Kumantan* melakukan tarian mengikuti irama rebab yang dimainkan oleh *dendi*. Irama rebab bersesuaian rentaknya dengan hentakan kaki *kumantan*, sehingga menjadi satu irama musik tersendiri. *Kumantan* berputar-putar (*baleno*) dan tangan direntangkan sambil memegang kain panjang yang menutupi kepalanya seolah-olah ia dalam keadaan terbang. Putaran dan gerakan yang dilakukan *kumantan* semakin lama semakin kencang atau cepat. Nakagawa (2000: 63) menjelaskan bahwa hubungan suara musik amat erat dengan proses *trance* yang dialami oleh seorang *kumantan*. Dalam kasus pengobatan balian, *kumantan* harus memusatkan perhatian pada guru-guru dan mengosongkan diri agar menjadi *trance*. Dalam peristiwa ini, tubuh yang kosong tersebut akan dimasuki oleh roh guru dan digunakan

sebagai alat untuk menyampaikan sesuatu. Untuk memusatkan perhatian tersebut, diperlukan musik. Dengan musik, lama kelamaan tubuh menjadi kosong dan kemudian tidak mendengar suara lagi, meskipun suara itu ada. Hal ini juga berlaku bagi berbagai jenis ritual lain yang terdapat di berbagai daerah, hanya yang berbeda adalah jenis alat musik yang dimainkan saja. Setelah *kumantan* selesai menari, ia selanjutnya meminta *bayu* menghidupkan pelita yang ada di dalam *sanggou* atau *ngayang-ngayang*. Kemudian *bayu* menarik-narik *ngayang-ngayang* seperti mengayunkan buaian. Setelah itu *kumantan* menabur beras bertih ke arah *ngayang-ngayang* sambil menyanyikan lagu dalam bentuk syair yang merupakan dialog antara *kumantan*, *bayu*, dan *dendi*, yaitu sebagai berikut:

Kumantan:

*"Assalamu'alaikum..... solom*

*Dendi... sidi mudo*

*Bayu...*

*Kito sealun bak galombang*

*Saiyo sakato*

*Ka bukik samo mandaki*

*Ka lurah samo manurun*

*Assalamu'alaikum..... solom dendi, bayu kami...  
Ka bukik samo mandaki  
Ka lurah samo manurun  
Sidi mudo togak badiri botul  
Wujud satu pangonang satu  
Yo dendi...  
Kito wujudkan juo kepada Allah dengan muhammed  
dendi, bayu kami...  
Pertamo kito minta kepada Allah, dendi kami...  
Duo dolil mengatokan  
Pertamo dolil akal, nan kaduo dolil naql  
Dolil akal nan baru, nan alam nan baru-baru  
Colok badiri di muko kami untuk apo dek kami bayu,  
dendi kami...  
Kobun bungo siapa nan punyonyo dendi...  
Hidangen santapen siapa nan punyonyo dendi...  
Lah babunyi robok kini untuk apo pulo dek sidi mudo  
dendi..."*

*("Assalamu'alaikum..... solom  
Dendi... sidi mudo  
Bayu...  
Kita sealun bagaikan gelombang  
Seiya sekata  
Ke bukit sama mendaki*



Ke lurah sama manurun  
Assalamu'alaikum..... solom dendi, bayu  
kami...  
Ke bukit sama mendaki  
Ke lurah sama menurun  
Sidi mudo tegak berdiri betul  
Wujud satu pengenang satu  
Hei dendi...  
Kita wujudkan jua kepada Allah dengan  
muhammad  
dendi, bayu kami...  
Pertama kita minta kepada Allah, dendi  
kami...  
Dua dalil mengatakan  
Pertama dalil akal, yang kedua dalil naql  
Dalil akal yang baru, alam yang baru-baru  
Pelita ada di depan kami untuk apa bagi  
kami bayu, dendi kami...  
Kebun bunga siapa yang punya dendi...  
Hidangan santapan siapa yang punya  
dendi...  
Telah berbunyi rebab untuk apa pula bagi sidi  
mudo dendi...)

Dendi:

*“Assalamu’alaikum.....wa’alaikum salam...*

*Lopiek tarontang batungen untuk bapusing dek sisi  
yo bayu...*

*Colok la badiri pulo itulah bulan jo matohari dek sisi  
yo bayu...*

*Hidang basotopen itulah kironyo niniek kayo nan  
punyo*

*Roboklah ka topi pulo itulah pelengah-lengah jin jo  
setan yo bayu*

*Kobun bungo siapa pulo nan punyo, niniek bian  
punyo”.*

*(Assalamu’alaikum.....wa’alaikum salam...*

*Tikar terbentang sebagai tempat berputar sisi  
Pelita dan lilin telah dinyalakan itulah bulan  
dan matahari untuk sisi*

*Hidang disiapkan itulah kiranya ninik kayo  
yang punya*

*Rebabloh berbunyi itulah pelengah-lengah  
jin dan setan*

*Kebun bunga siapa pula yang punya, ninik  
bian yang punya)*

Bayu:

*“Dari mano nak kamano kito kumanten  
Dari sahir ndak ka batin”.*

(Dari mana mau kemana kita *kumantan*  
Dari zahir mau ke batin).

Kumantan:

*“Tari torok tari carontang  
Sapucuong mato duo tigo  
Buken aghi golok-golok nak potang  
Panyakik batambah juo”.*

(Tari torok tari cerentang  
Semutan mata dua tiga  
Bukan hari gelap-gelap mau petang  
Penyakit bertambah juga).

Bayu:

*“Iyo kumanten tolong dicariin habi-habisen  
ubeknyo”.*

(Iya *kumantan* tolong dicarikan habis-habisan  
obatnya)

Kemudian *kumantan* kembali bernyanyi memanggil gurunya untuk hadir ke kebun bunga dan balai (*ngayang-nyayang*) yang di dalamnya sudah disediakan hidangan:

*“Assalamu’alaikum..... solom dendi...*

*Adi-adi batang kuadi*

*Makin lamo kumantennyo togak badiri*

*Wujud satu pangonang satu*

*Yo wujudkan juo kepada Allah dengan Muhammed*

*Bagindo Rasulullah*

*Mari kito dendi bayu kami*

*Nak kito jopuik datuak kiramat*

*Panglimo si Rajo Alam*

*Nan bagolar sutan Ra*

*Nan bagolar datuak sutan Bando Kualun*

*Tigo malah tompeknyo*

*Panggilan hari-hari si Rajo Cik Wan dendi...*

*Jauhlah kami jopuik tuak...*

*Dokeklah kami imbau*

*Marilah niek, marilah sayang*

*Turun ke baluk balai Sidi Mudo*

*Kamilah manjopuik*

*Jopuik tabawo dendi*

*Kami panggil juo panglimo-panglimo,*

*Hei... wakil datuak si Rajo Alam*

*Torui kito dendi, torui kito ke Tobing Tinggi  
Kito jopuik Datuak Imbang Jayo"*

(Assalamu'alaikum..... solom dendi...  
Adi-adi batang kuadi  
Makin lama kumantannya tegak berdiri  
Wujud satu pengenang satu  
Ya wujudkan jua kepada Allah dengan  
Muhammad  
Baginda Rasulullah  
Mari kita dendi bayu kami  
Hendak kita jemput datuk keramat  
Panglima si Rajo Alam  
Yang bergelar sutan Ra  
Yang bergelar datuk sutan Bando Kualun  
Tiga malah tempatnya  
Panggilan hari-hari si Raja Cik Wan dendi...  
Jauhlah kami jemput tuk...  
Dekatlah kami himbau  
Marilah nik, marilah sayang  
Turun ke baluk balai Sidi Mudo  
Kamilah menjemput  
Jemput terbawa dendi  
Kami panggil juga panglima-panglima,  
Hei... wakil datuk si Raja Alam

Terus kita dendi, terus kita ke Tobing Tinggi  
Kita jemput Datuk Imbang Jayo)



**Gambar 17. *Kumantan* Sedang Melakukan Tarian**

Setelah selesai menyanyikan lagu di atas, *kumantan* kembali menari dan menghentak-hentakkan kakinya mengikuti irama rebab yang dimainkan oleh *dendi*. Kemudian, *kumantan* berputar-putar (*baleno*) seperti tarian yang dilakukan sebelumnya. Selanjutnya *kumantan* kembali berpantun dan bernyanyi yang diiringi irama rebab memanggil para guru-guru dan roh-roh untuk hadir ke perjamuan yang disediakan oleh *kumantan*. Adapun pantunnya sebagai berikut:

*“Badontang guruh dari hulu  
Berserak ikan di jurami  
Kumanten ndak memanggil guru sado guru  
Untuk datang ke balai baluk ngayang-ngayang”.*

(Berdentum guruh dari hulu  
Berserak ikan di jurami  
Kumantan hendak memanggil guru segala guru  
Untuk datang ke balai baluk ngayang-ngayang)

Sedangkan nyanyian *kumantan* adalah sebagai berikut:

*“Assalamu’alaikum.....*  
*Wa’alaikum salam...(jawab bayu)*  
*Sembah sujud dari anak datuak*  
*Nan bagolar sidi mudo*  
*Ambo dari tadi niek kaki babilanten*  
*Kami susun jari sapuluah tuak*  
*Kami takuokkan kapalo nan satu*  
*Sembah sujud dari inang datuak*  
*Assalamu’alaikum.....*  
*Kami manjapuik-japuik tabawo*  
*Karano ado basobok bakarano*  
*Ado berawal berakhir*  
*Assalamu’alaikum..... solom...*  
*Manolah niniek juo jo datuak*  
*Hei... niniek bidan nan katujuah*  
*Kaduo jo datuak Imbang Jayo*  
*Nan katigo niniek si Dewa-dewa*  
*Nan diom di mawang gumawang*  
*Mambubungnyo ka langik nan katujuah*  
*Basatumpunyo di bumi nan katigo*  
*Bukan kan nari sajo kan nari ndek rang padang*  
*Bukan kami sajo godang makosuid nak kan kami*  
*ulang*  
*Datuak Tobing Tinggi”.....dst.*



(Assalamu'alaikum.....  
 Wa'alaikum salam... (jawab *bayu*)  
 Sembah sujud dari anak datuk  
 Yang bergelar sidi mudo  
 Saya dari tadi nik kaki babilanten  
 Kami susun jari sepuluh tuk  
 Kami tekukkan kepala yang satu  
 Sembah sujud dari inang datuk  
 Assalamu'alaikum.....  
 Kami menjemput-jemput terbawa  
 Karena ada bersebab berkarena  
 Ada berawal berakhir  
 Assalamu'alaikum..... salam...  
 Manalah ninik dengan datuk  
 Hei... ninik bidan yang ketujuh  
 Kedua datuk Imbang Jayo  
 Yang ketiga ninik si Dewa-dewa  
 Yang tinggal di mawang gumawang  
 Membubungnyo ke langit yang ketujuh  
 Bersetumpunya di bumi yang ketiga  
 Bukan kan nari saja kan nari oleh orang  
 padang  
 Bukan kami saja besar hajat mau kan kami  
 ulang  
 Datuk Tobing Tinggi).....dst.

*Kumantan* terus memanggil para gurunya, panglima, dan juga roh-roh yang lain, baik yang bertempat di bumi maupun di langit atau di kayangan. Jumlah guru dan roh yang dipanggil oleh *kumantan* cukup banyak, dan menurut pengakuan mereka bisa melebihi sepuluh roh (wawancara, 12-17 Oktober 2014). Jumlah ini akan lebih banyak lagi karena para guru mengajak roh-roh yang lain untuk hadir dalam perjamuan yang disediakan oleh *kumantan*. Menurut *kumantan* (wawancara, 12-17 Oktober 2014) kebun bunga disediakan untuk raja-raja dan panglima-panglima, sedangkan untuk roh-roh yang lain adalah hidangan yang disediakan di *ngayang-ngayang*.

Roh-roh yang dipanggil dipandang sebagai keramat yang terdapat di berbagai kawasan, ada yang berasal dari sekitar tempat tinggal *kumantan* atau juga keramat yang berasal dari kawasan lain, bahkan dari alam kayangan. Dalam budaya Melayu, ruang atas disebut sebagai kayangan, tempat tinggal makhluk-makhluk sakti, seperti peri, dewa, dan mambang, kadang-kadang disebut juga bidadari. Negeri kayangan itu sendiri disebut sebagai negeri “keinderaan atau negeri yang memiliki kesaktian”. Makhluk-makhluk yang tinggal di sini

digambarkan mempunyai sifat, emosi, nafsu, dan cara kehidupan yang sama seperti manusia biasa. Bedanya mereka digambarkan sebagai makhluk yang sakti. Ruang kayangan adalah ruang suci, sakti dengan hukum-hukum logikanya yang tersendiri (Noriah Taslim, dalam Muhammad Haji Salleh, 2012: 94-95).

Tempat-tempat yang ditempati roh-roh tersebut diyakini oleh *kumantan* sebagai tempat keramat atau dalam pandangan masyarakat sebagai tempat yang angker. Menurut Noriah Taslim (dalam Muhammad Haji Salleh, 2012: 85-86) ruang suci, karena kekuatan gaibnya, dilihat sebagai pusat atau pasak yang menarik seluruh tenaga kosmos yang mendatangkan kesejahteraan bagi manusia. Sebaliknya, ruang profan karena sewenang-wenang sifatnya, dianggap sebagai ruang luas yang tidak tersusun dan liar. Dengan persepsi yang demikian, maka ruang adalah satu lapangan yang terpisah-pisah antara ruang profan dan sakral; dan pembatas atau pembeda di antaranya diidentifikasi mungkin oleh penanda-penanda topografi (bukit, pohon, batu, busut, dan sebagainya) yang simbolik sifatnya, atau ditandai oleh perlakuan atau suasana alam yang luar biasa, sehingga berunsur gaib. Eliade

(1987: 37) menjelaskan bahwa persepsi ruang seperti yang demikian terdapat dalam berbagai peradaban manusia. Persepsi ini amat penting karena dapat membantu manusia bertindak untuk memilih tempat dalam membangun negeri, istana, kampung, tempat kediaman, rumah ibadah, dan juga ladang atau kebun untuk bercocok tanam.

Seperti yang sudah disebutkan sebelumnya, setiap *kumantan* akan memanggil guru mereka masing-masing, sehingga nama roh halus yang dipanggil antara satu *kumantan* dengan *kumantan* lainnya juga berbeda. Di samping itu, kemampuan dan kekuatan roh yang dimiliki oleh setiap *kumantan* juga berbeda, begitu juga dengan tempat tinggal roh-roh tersebut. Seperti yang terlihat dalam nyanyian di atas, *kumantan* tersebut memanggil guru-guru yang bernama; Datuk Imbang Jayo, Datuk Tebing Tinggi, Nenek si Dewa-dewa, nenek Bidan yang Ketujuh, dan masih banyak lagi. Sedangkan *kumantan* yang lain memanggil guru-gurunya yang bernama; Datuk Panjang Janggut yang bergelar Pituluk, Datuk Idau, Datuk Kumantan Sati, dan lain-lain.

Menurut Idris (wawancara, 16 Oktober 2014) setiap *kumantan* memiliki satu orang guru utama,

dan guru utama tersebutlah yang akan memanggil guru-guru dan roh-roh yang lain. Dalam komunikasi antara *kumantan* dan guru tersebut untuk mencari penyebab penyakit dan obatnya, semua guru dan roh yang hadir berkesempatan menjawab pertanyaan *kumantan*. Namun, jika guru utama yang menjawab, maka roh-roh lain akan diam saja. Sedangkan menurut Ridwan (wawancara, 12 Oktober 2014), guru-guru yang hadir memiliki kemampuan yang berbeda-beda. Oleh karena itu, para guru akan menjawab pertanyaan *kumantan* sesuai dengan keahliannya. Artinya, setiap guru memiliki tugas masing-masing, ada yang bertugas mencari penyebab penyakit dan ada juga yang bertugas mencari obatnya. Dalam mencari obat tidak jarang para guru tersebut bersepakat terlebih dahulu.

Setelah dialog antara *kumantan*, *bayu*, dan *dendi* selesai, *kumantan* mulai berkomunikasi dengan roh-roh leluhur yang telah ia panggil, yakni roh guru-gurunya. Komunikasi tersebut berisikan tentang penyebab penyakit dan obat yang diperlukan untuk mengobati pasien. Di sinilah tugas *bayu* menjadi amat penting di mana *bayu* menjadi penanya hal-hal yang berkaitan dengan

pencarian penyakit dan obatnya. Di samping itu, *bayu* juga berperan sebagai penterjemah apa-apa yang sudah dikatakan oleh *kumantan* yang dalam keadaan *trance* tersebut tentang penyakit dan obatnya. Hal ini penting sekali, karena *kumantan* setelah sadar tidak tahu apa yang sudah ia katakan sewaktu dalam keadaan *trance*, sehingga jika ada yang lupa tidak dapat ditanyakan kembali kepada *kumantan* lagi (wawancara, 12-17 Oktober 2014). Setelah *kumantan* menemukan obat untuk penyakit tersebut, mulailah *kumantan* mencabut penyakit dari pasien, dengan cara mengusap seluruh tubuh yang terbuka dengan *parasen*, bunga tujuh macam, dan limau yang sudah dicampur dan yang sudah dimantrai oleh *kumantan* pada awal prosesi. Usapan tersebut dilakukan mulai dari ubun-ubun sampai telapak kaki, sebanyak 3 kali usapan.

Jika diperhatikan untaian kata yang digunakan dalam nyanyian *kumantan*, terlihat dengan jelas jejak-jejak pengaruh animisme dan Hinduisme. Di samping itu, banyak susunan kata yang tidak dapat dimaknai atau dipahami artinya. Pemanggilan berbagai nama roh merupakan sisa-sisa dari kepercayaan animisme, sedangkan penyebutan dewa-dewa adalah bukti peninggalan

kepercayaan Hinduisme. Sementara jejak Islam amat sedikit sekali dan penyebutannya juga sedikit jumlahnya, seperti kata *assalamu'alaikum*, Allah, dan Muhammad. Menurut para *kumantan* (wawancara, 12-17 Oktober 2014), mereka tetap meminta kepada Allah, sehingga mereka menilai kegiatan ini tidak bertentangan dengan Islam. Namun, jika dicermati secara baik sebenarnya mereka meminta bantuan kepada berbagai roh halus, yaitu para gurunya yang akhirnya mereka terjebak dengan perbuatan syirik. Kata-kata yang bermuatan Islam bisa dipastikan masuknya lebih belakangan dan unsur-unsur animisme dan Hinduisme begitu kental. Unsur-unsur yang berbau Islam tersebut dimasukkan sebagai upaya melakukan kompromi dengan unsur-unsur animisme dan Hinduisme yang sudah ada lebih duluan. Hal ini dilakukan karena terjadinya pertukaran kepercayaan pada masyarakat Melayu dari menganut agama Hindu menjadi penganut agama Islam. Oleh karena itu, pemasukan unsur-unsur Islam menjadi poin penting agar kelihatannya hal-hal tersebut tidak bertentangan dengan akidah Islam. Cara ini merupakan bentuk awal dari proses islamisasi sastra yang dialami dalam masyarakat Melayu.

Alam lupa (*trance*) dan semangat terdapat dalam ritual “Togak Balian” yang juga meliputi kosmos dalam (semangat) dan kosmos luar (roh guru-guru yang dipanggil serta penyebutan nama Allah dan Muhammad). Di dalam ritual “Togak Balian”, *kumantan* memuja berbagai semangat atau roh-roh, terutama roh-roh gurunya. Seperti dalam semua ritual pengobatan Melayu, sajian makanan disediakan. Hal ini dilakukan dengan tujuan, baik nyata maupun simbolik adalah untuk menjamu semangat atau roh-roh yang diundang. Dalam tradisi Melayu, jika dijemput, maka makanan harus disediakan. Untuk tujuan itulah disediakan kemenyan, berbagai bunga, telur ayam, berbagai macam bubur, dan sebagainya.

### C. Kembali ke Alam Sadar

Setelah mengobati penyakit dari tubuh pasien, *kumantan* kembali menari seperti tarian yang dilakukan sebelumnya. Hanya irama rebab yang dimainkan oleh *dendi* berbeda dengan irama yang dimainkan sewaktu akan memasuki alam spiritual. Setelah *kumantan* menyelesaikan tariannya, ia melakukan sujud (*bajungkuo*) seperti sujud sebelumnya sebagai pertanda telah berakhirnya



ritual pengobatan dan *kumantan* akan kembali seperti semula atau kembali ke alam sadar. Pada saat ini terjadi pertukaran semangat di dalam diri *kumantan*, di mana semangat luar (roh guru *kumantan*) akan meninggalkan *kumantan*, dan semangat *kumantan* akan kembali lagi ke dalam dirinya. Oleh karena itu, pertukaran ini harus berlangsung secara baik agar perjalanan *kumantan* ke alam sadar atau disebut perjalanan pulang diberi kemudahan. *Kumantan* melakukan sujud (*bajungkou*) sebanyak tiga kali, dan pada sujud terakhir *kumantan* mengucapkan:

*“Urang kobun mamandikan anak*

*Mandi batimbo disayak rotan*

*Mintak ampunlah kumantan kapado keluarga yang  
sakik*

*Jo kapado urang nan banyak  
kumantan akan baliek”.*

*“Tenggi bukit gunung batu rijal*

*Tompek batanom sudu-sudu*

*Guru-guru nan kan tinggal*

*Sidi mudo babaliak ka asalnyo*

*Kami tobang batang karambiel*

*Kami buek simpai tigo*

*Tadi datuak-datuak kami panggil*

*Kini indakkan kami antar  
Babaliaklah engkau ka rimbo nan dalam yo”.*

(Orang Kebun memandikan anak  
Mandi bertimba di tempurung rotan  
Minta ampunlah *Kumantan* kepada keluarga  
yang sakit  
Dan kepada orang yang banyak).  
(Tinggi bukit gunung batu rijal  
Tempat menanam sudu-sudu  
Guru yang akan tinggal  
Sidi mudo kembali ke asal  
Kami tebang batang kelapa  
Kami buat simpai tiga  
Tadi datuk-datuk kami panggil  
Kini tidak akan kami antar  
Kembalilah engkau ke rimba yang dalam ya)

Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya bahwa setiap *kumantan* akan mengucapkan mantra yang berbeda, baik ketika akan masuk alam spiritual maupun ketika akan keluar dari alam spiritual. Berikut adalah contoh mantra yang berbeda dengan mantra di atas yang dibacakan oleh *kumantan*:

*Daun torak daun tarontang  
Ketiga daun binalu  
Hari badorak lah nak potang  
Kito babalieka dahulu  
Pinang baliek ka tampuak  
Sirih baliek ka gagang  
Boreh baliek ka guci  
Semangat padi pulang ka rangkian  
Semangat sisi baliak ka batang tubuh sisi  
Berkat la ilahailallah  
Muhammadar Rasulallah*

Setelah *kumantan* sadar diri atau kembali ke dunia nyata, ia pun bersalam-salaman kepada yang hadir sebagai tanda minta maaf, seperti yang ia lakukan sewaktu akan memulai prosesi ritual *balian*.

## **5.6. Togak Balian dan Keberagamaan Masyarakat**

Masyarakat Kenegerian Koto Rajo semuanya menganut agama Islam, terlepas dari apakah sebagai penganut yang taat atau tidak. Sebagai etnik Melayu, di kawasan ini juga terdapat pemahaman bahwa Melayu identik Islam. Mereka bangga sebagai penganut Islam, meskipun sebenarnya mereka tidak

mengenal dan menjalankan ajaran Islam secara baik. Pemahaman bahwa Melayu identik dengan Islam hanya berada pada tataran tata nilai dan belum sampai kepada pengamalan atau praktiknya dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini barangkali erat kaitannya dengan corak Islam yang masuk di kawasan Asia Tenggara umumnya dan Taluk Kuantan khususnya, yaitu ajaran Islam yang mentoleran kepercayaan lama yang ada dalam masyarakat (Azyumardi Azra, 1999: 35; Muchtar Luthfi, 1977: 170-171). Hal ini tidak dapat disalahkan, karena strategi melakukan pengislaman secara bertahap dan mengakomodasi kepercayaan lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam secara langsung merupakan langkah yang bijak, agar masyarakat setempat tidak terkejut. Namun, langkah ini sedianya dilanjutkan secara lebih intensif agar dari waktu ke waktu ada perbaikan pemahaman keagamaan masyarakat. Hal inilah yang dimaksud oleh Azyumardi Azra dengan intensifikasi Islamisasi (Azyumaardi Azra, 1999). Salah satu unsur yang paling sulit dilakukan perubahan secara cepat adalah kepercayaan yang terdapat dalam masyarakat, karena termasuk bagian dari inti kebudayaan atau disebut juga bagian dari sistem ide atau nilai atau *covert culture* atau *culture system* (Sugeng Pujileksono, 2006: 34).

Seperti yang sudah disebutkan sebelumnya bahwa salah satu langkah islamisasi sastra (khususnya mantra) dalam budaya Melayu adalah dengan cara memasukkan kata-kata yang berasal dari ajaran Islam, seperti *bismillahirrahmanirrahim*, *assalamu'alaikum*, berkat *la ilahaillallah muhammadar rasulullah*, dan beberapa kata lainnya. Namun, jika ditinjau dari segi isi mantra, maka terlihat dengan jelas bahwa kandungannya masih kental dengan nuansa-nuansa animisme dan Hinduisme. Hal ini dapat dipahami bahwa sebelum Islam datang kedua unsur tersebut sudah ada dan tertanam secara baik dalam kehidupan masyarakat. Memasukkan unsur-unsur Islam merupakan upaya untuk mengalihkan tempat meminta, dari makhluk-makhluk halus kepada Allah. Dari sisi ini masyarakat pengamal praktik ini, seperti ritual Togak Balian memandang bahwa pekerjaan mereka tidak bersalahan dengan Islam. Pemahaman ini tentu saja merupakan dampak dari kurangnya pemahaman mereka tentang aqidah Islam. Mereka juga tidak memahami bahwa strategi tersebut dilakukan hanyalah untuk sementara sambil menuju kepada pemahaman yang sempurna. Dengan kata lain, hal ini hanya merupakan langkah awal dan bukan hal yang telah dianggap selesai. Dengan demikian, pemanggilan

berbagai macam roh halus dalam ritual Togak Balian merupakan hal yang bersalahan dengan aqidah Islam, karena masih meyakini adanya kekuatan lain selain Allah, dan juga meminta bantuan kepada selain Allah.

Bertahannya tradisi ini tentu saja erat kaitannya dengan pengetahuan dan wawasan masyarakat tersebut tentang ajaran agama yang mereka anut, dalam hal ini ajaran Islam. Mengingat sakit merupakan suatu hal yang tidak mungkin dielakkan oleh manusia, maka tentu saja berbagai sistem pengobatan dikembangkan oleh manusia. Meskipun pengobatan modern (medis) sudah berkembang dengan baik dan sudah memasuki sudut-sudut kampung, bukan berarti pengobatan tradisional sama sekali hilang. Hal ini terlihat dengan jelas pada masyarakat Kenegerian Koto Rajo. Masyarakat selalu melakukan pertimbangan kemana mereka akan berobat jika mereka ditimpa sakit. Pemahaman terhadap penyebab penyakit (*etiologi*) merupakan alasan utama untuk memilih tempat berobat. Masyarakat mempercayai bahwa penyebab penyakit tidak hanya disebabkan oleh masalah-masalah fisik saja, melainkan juga sering dikaitkan dengan masalah-masalah gaib. Menurut masyarakat, penyakit yang diyakini disebabkan oleh faktor gaib (makhluk halus) tidak sapat disembuhkan

secara medis. Oleh karena itu, di sinilah pengobatan tradisional berkembang dan tetap bertahan di tengah kemajuan arus informasi dan teknologi pengobatan.

Kenegerian Koto Rajo sudah memiliki puskesmas, bidan, dan tenaga kesehatan lainnya. Artinya, masyarakat setempat sudah memiliki pilihan dalam berobat. Bertahannya sistem pengobatan Togak Balian dikarenakan masyarakat setempat masih percaya akan cara pengobatan ini, terutama berkaitan dengan masalah penyakit yang disebabkan oleh makhluk halus dan juga penyakit yang parah atau tidak sembuh-sembuh. Di samping itu, masyarakat setempat juga masih percaya dengan berbagai kekuatan gaib dan tempat-tempat yang dianggap keramat atau memiliki kekuatan magis yang terdapat di kawasan ini. Kepercayaan ini tentu saja menambah kuatnya bertahan sistem pengobatan tersebut. Masyarakat juga percaya jika roh-roh keramat tersebut memberikan efek bagi kehidupan dan juga keamanan di kampung mereka. Kepercayaan terhadap adanya orang-orang yang diajak oleh makhluk halus sehingga sering hilang juga masih ditemui. Orang-orang seperti ini dipercayai merupakan cikal bakal menjadi dukun atau *kumantan* pada masa mendatang. Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya bahwa untuk menjadi seorang *kumantan*

tidak didapat melalui menuntut, melainkan dengan cara didatangi oleh roh halus yang selanjutnya akan dianggap sebagai guru atau dalam istilah Petalangan sebagai “*okuan*”.





## Daftar Kepustakaan

- A. Mukti Ali. (1980). "The Evolution of Islam in Indonesia". Dalam *Cultures*. Vol. VII. No. 4. pp. 109-118.
- A. Samad Ahmad (Penyunting). (1982). *Warisan Perubatan Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Abdul Munir Mulkhan. (2000). *Islam Murni pada Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Abdullah Jumain Abu Samah. (1995). *Asal Usul Adat Perpatih dan Temenggung: Suatu Analisis Tambo-tambo Minangkabau Berasaskan Strukturalisme*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Adeng Muchtar Ghazali. (2011). *Antropologi Agama: Upaya Memahami Keragaman, Kepercayaan, Keyakinan, dan Agama*. Bandung: Alfabeta.
- Agus Mandar. (2013). "Sistem Persukuan Adat Kuantan Singingi". Makalah disampaikan dalam Seminar

- Sosialisasi Adat Persukuan Kuantan Singingi. 5 November 2013. Teluk Kuantan.
- Alwisol. (1978). "Pandangan Masyarakat Aceh Mengenai Kesehatan", Kasus Kecamatan Seulimun Kabupaten Aceh Besar. Dalam Berita Antropologi, th. X, No. 35 Juni 1978.
- Amat Juhari Moain. (1990). *Kepercayaan Orang Melayu Berhubung dengan Pertanian*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Amran Kasimin. (1995). *Santau Sebagai Satu Cabang Ilmu Sihir*. Kuala Lumpur: Percetakan Watan Sdn. Bhd.
- — —. (2009). *Sihir Suatu Amalan Kebatinan*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Amich Alhumami. (2009). "Dukun dan Politik". Maret 5th, 2009 at 1:04 PM (serial online), diunduh 27 Agustus 2014. Available from: URL: YPERLINK <http://www.bernardsimamora.info/?p=3780>.
- Amri Marzali. (2013). "Asal Usul Adat Minangkabau". Makalah disajikan dalam Seminar Serantau Kearifan Tempatan. 6-7 Oktober 2013. Kuala Terengganu.
- Arifuddin Ismail. (2012). *Agama Nelayan: Pergumulan Islam dengan Budaya Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Azyumardi Azra. (1999a). *Renaissans Islam Asia Tenggara*. Bandung: remaja Rosdakarya.
- — —. (1999b). *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina.
- Bartholomew, John Ryan. (2001). *Alif Lam Mim; Kearifan Masyarakat Sasak*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Bath, F. (1993). *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Betty, Andrew. “(1993). Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan”. Dalam *The Journal of Anthropological Institute*. 2 (June, 1996).
- Bogdan, R. & S.J. Tylor. (1993). *Kualitatif Dasar-dasar Penelitian* (terjemahan). Surabaya: Usaha Nasional.
- Bowie, Fiona. (2006). *The Anthropology of Religion: an Introduction*. UK: Blackwell Publisihing.
- Bryman, Alan. (2002). “Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif: Pemikiran Lebih Lanjut Tentang Penggabungannya”, dalam Julia Brannen (ed.). *Memadu Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bryson, L. L. Pinklistiein & R,M, Mac Iver. (1978). *Conflict of Power in Culture, Preceeding of the Seventh Conferenc on Science, Philosophy and Religion*. London & New York.

- Bustanuddin Agus. (2006). *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Datoek Toeah. (1985). *Tambo Alam Minangkabau*. Bukit Tinggi: Pustaka Indonesia.
- Deliar Noer. (1991). *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900 – 1942*. Cet. Ke-6. Jakarta: LP3ES.
- Dhavamony, Marisusai. (1995). *Fenomenologi Agama* (terjemahan). Yogyakarta: Kanisius.
- Dugang. (2011). “Sistem Kepercayaan dalam Pengobatan Tradisional (Studi Kasus Pada Komunitas Melayu Petalangan di Kabupaten Pelalawan)”. Skripsi. Pekanbaru: Universitas Riau.
- Durkheim, Emile. (2011). *The Elementary Forms of The Religious Life* (terjemahan). Yogyakarta: Ircisod.
- Edwin Fiatiano, et.al. (1998). “Makam Sunan Giri sebagai Objek Wisata Budaya”. Dalam Kumpulan Abstrak Hasil Penelitian Universitas Airlangga. Surabaya: Lembaga Penelitian Universitas Airlangga.
- Eliade, Mircea. (1987). *The Sacred and The Profan*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Erni Budiwanti. (2000). *Islam Sasak, Islam Wetu versus Wetu Telu*. Yogyakarta: LkiS.

- Esther H. Sinuraya. (1988). "Penanggulangan Penyakit oleh Dukun Pijat Suku Bangsa Jawa di Desa Sidodadi". Skripsi, Medan: Universitas Sumatera Utara.
- Febri Rahmi. (2009). "Koperasi dan Peningkatan Ekonomi", dalam Husni Thamrin (ed.). *Dinamika Agama, Sosial dan Teknologi*. Pekanbaru: LPP UIN SUSKA Riau.
- Firth, Raymond. (1990). "Kepercayaan dan Keraguan Terhadap Ilmu Gaib Kampung Kelantan". Dalam Ahmad Ibrahim, et.al. *Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- Foster, George M & Barbara Gallatin Anderson. (1978). *Medical Anthropology*. New York: John Wiley & Sons.
- Frank, JD. (1964). "Fore-word", dalam A. Kiev (ed). *Magic, Faith and Healing*. New York: Free.
- Frazer, Sir James George. (1980). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Geertz, Clifford. (1971). *Islam Observed Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- — —. (1989). *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Penterjemah Aswab Mahasin). Jakarta: Pustaka Jaya.

- — —. (1992). *Kebudayaan dan Agama* (terjemahan). Yogyakarta: Kanisius.
- Grunebaum, Gustave E. Von (ed.). (1955). *Islam: Essays in Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London: Basic Books.
- — —. (1983). *Islam Kesatuan dalam Keragaman* (terjemahan). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Hamid Patilima. (2007). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Hasan Yunus & Ediruslan Pe Amanriza. (1993). *Peta Sastra Daerah Riau (Sebuah Bunga Rampai)*. Pekanbaru: Pemda Tk.I Propinsi Riau.
- Hasbullah. (2007). *Islam dan Transformasi Kebudayaan Melayu di Kerajaan Siak*. Pekanbaru: Yayasan Pusaka Riau.
- — —. (2011). *Islam dan Tamadun Melayu*. Pekanbaru: Yayasan Pusaka Riau.
- — —. (2013). "Islam dan Budaya Kerja Masyarakat Melayu: Kes Pengrajin Songket Wanita di Bukit Batu Kabupaten Bengkalis Provinsi Riau". Disertasi. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Hartati Soebadio. (1992). "Sastra dan Sejarah". *Jurnal Arkeologi Indonesia*. No. 1/Juli. Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia.
- Hashim Awang A.R. (1990). *Pengantar Antropologi Perubatan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- — —. (1993). *“Asas dan Falsafah Perubatan Melayu”*. *Perubatan dan Kesihatan di Kalangan Orang Melayu*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.
- Haviland, William A. (2000). *Antopologi*. Jilid 2 (terjemahan). Jakarta: Erlangga.
- Headley, Stepen. (1997). *“The Islamization of Central Java: The Role of Muslim Lineage in Kalioso”*. Dalam *Studia Islamika*. Vol. 3, No. 2. 1997.
- Hefner, Robert W. (1985). *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Hendro Prasetyo. (1993) *“Mengislamkan Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia”*. Dalam *Jurnal Islamika*. No. 3. Januari – Maret 1993. pp. 74-84.
- Hodgson, Marshall G.S. (1999). *The Venture of Islam Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia masa klasik Islam* (terjemahan). Buku pertama, Jakarta: Paramadina.
- Honig, A.G. (1993). *Ilmu Agama*. Jakarta: BPK. Gunung Mulai.
- Huntington, Samuel P. (2001). *Benturan Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia* (terjemahan). Yogyakarta: Qalam.
- Husaini Usman dan Purnomo Setiady Akbar. (1996). *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara.



- Husein S. Ali (1990). "Agama Pada Tingkat Kampung".  
 Dalam Ahmad Ibrahim, et.al. *Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- Hussin Mutalib. (1995). *Islam Etnisitas Perspektif Politik Melayu* (terjemahan). Jakarta: LP3ES.
- Irawan Soehartono. (1995). *Metode Penelitian Sosial*.  
 Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Judistira K. Garna. (1996). *Ilmu-ilmu Sosial Dasar – Konsep – Posisi*. Bandung: PPs. UNPAD.
- — —. (1999). *Metode Penelitian Pendekatan Kualitatif*.  
 Bandung: Primico Akademika.
- Juniwati. (2007). "Kepercayaan Masyarakat Terhadap Acara Tolak Bala di Desa Kebun Durian Kecamatan Gunung Sahilan Kabupaten Kampar". Skripsi.  
 Pekanbaru: Fakultas Ushuluddin UIN SUSKARiau.
- Kang, Yoonhee. (2005). *Untaian Kata Leluhur: Marjinalitas, Emosi dan Kuasa Kata-kata Magi di Kalangan Orang Petalangan Riau*. Pekanbaru: Pusat Penelitian Kebudayaan dan Kemasyarakatan Universitas Riau.
- Kamus Dewan*. (2005). Edisi Keempat. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kleden, Ignas. (2001). Kata Pengantar dalam Clifford Geertz, *Beyond The Fact* (terjemahan). Yogyakarta: Kanisius.

- Koentjaraningrat. (1984). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- — —. (1987). *Sejarah Teori Antropologi*. Jilid I. Jakarta: UI. Press.
- — —. (1991). *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia.
- Lexy J. Moleong. (2000). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mahmud Manan. (1999). “Nilai-nilai Budaya Peninggalan Majapahit dalam Kehidupan Masyarakat di Trowulan Mojokerta”. Surabaya: Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel.
- Malinowski, Bronislow. (1965). *Coral Gardens and Their Magic: Soiltilting and Agriculture Rite in the Trobriand Island*. 2 Jilid. New York: American Book Company.
- Masdar Hilmy. (2001). “Akulturasi Islam ke dalam Budaya Jawa: Analisis Tekstual-Kontekstual Ritual Slametan”. Dalam *Jurnal Paramedia*. Vol. III, No. 1. April 2001. pp. 34-83.
- Masyudi. (1999). “Ziarah ke Makam Islam Sunan Ampel Surabaya”. Dalam *Madaniyya, Jurnal Sastra dan Sejarah*. Nomor 2/II/1999. pp. 41-51.
- Mohd. Nor Yatim. (1979). “Perubatan Melayu”. Dalam *Konvensyen Perubatan Tradisional Melayu 12 – 13 Mei 1979*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya.

- Mohd. Taib Osman. (1984). *Bunga Rampai: Aspect of Malay Culture*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- — —. (1989a). "Agama dan Kepercayaan Orang Melayu: Organisasi dan Struktur". Dalam Mohd. Taib Osman (Penyelenggara). *Masyarakat Melayu: Struktur, Organisasi dan Manifestasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- — —. (1989b). *Malay Folk and Beliefs: an Integration of Disparate Elements*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- — —. (1989c). "Pengislaman Orang-orang Melayu: Suatu Transformasi Budaya". Dalam Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique & Yasmin Hussein (penyunting). *Islam di Asia Tenggara Perspektif Sejarah* (terjemahan). Jakarta: LP3ES.
- Muchtar Luthfi, Soewardi MS. & Wan Ghalib et.al. (Penyunting). (1977). *Sejarah Riau*. Pekanbaru: Pemda Tk. I Riau.
- Muhaimin AG. (2001). *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*. Jakarta: Logos.
- Muhammah Haji Salleh. (2012). *Pandangan Dunia Melayu: Pancaran Sastera*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

- Mulders, Neils. (1999). *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Nakagawa, Shin. (2000). *Musik dan Kosmos: Sebuah Pengantar Etnomusikologi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Nakamura, Mitsuo. (1983). *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1977). "Islam in The World: Cultural Diversity Within Spiritual Unity" dalam *Culture*. Vol. IV. No. 1.
- — —. (1981). *Islamic Life and Thought*. Boston: George Allen & Unwin.
- Norbeck, Edward. (1974). *Religion and Human Life*. New York.
- Norhalim Hj. Ibrahim. (1993). *Adat Perpatih: Perbezaan dan Persamaannya dengan Adat Temenggung*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti.
- Nur Syam. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS.
- Pals, Daniel L. (2001). *Seven Theories of Religion* (terjemahan). Yogyakarta: Qalam.
- Parsudi Suparlan (1985). "Melayu dan Non-Melayu: Kemajemukan dan Identitas Budaya". Dalam Budisantoso, et.al. (penyunting). *Masyarakat*

- Melayu Riau dan Kebudayaanannya*. Pekanbaru: Pemda Tk I Riau.
- Press, Irvin. (1980). "Problems in the Definition and Classifications of Medical Systems". *Social Science and Medicine*, 148: 45-57.
- Qardhawy, Yusuf dan Muhammad al-Ghazali. (2000). *Bidaah dan Syirik: Perkara yang Membatalkan Tauhid atau yang Mengurangkan Kesempurnaannya*. Kuala Lumpur: Jasmin Enterprise.
- Rachmat Subagya. (1981). *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Reid, Anthony. (1999). *Dari Ekspansi Hingga Krisis, Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450 – 1680* (terjemahan). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Rogayah A. Hamid dan Mariyam Salim (Penyelenggara). (2007). *Pandangan Semesta Melayu Mantera*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- S. Nasution. (1996). *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito.
- Shahrumb bin Yub. (1980). *Mah Meri Sculpture*. Kuala Lumpur: Departement of Museums.
- Sharifah Maznah Syed Omar. (1995). *Mitos dan Kelas Penguasa Melayu* (terjemahan). Pekanbaru: UNRI Press.

- Skeat, W.W. (1967). *Malay Magic Being: an Introduction to The Folklore and Populer Religion of The Malay Peninsula*. New York: Dover Pub.
- Steenbrink, Karel A. (1999). "Indonesia Pasca Reformasi: Angin Segar bagi Agama Rakyat". Dalam *Basis*. No. 11-12 Tahun ke-48. Nopember-Desember 1999.
- Sudirman M. Djohan, et.al. (2002). "Identifikasi dan Penataan Sumber Daya Perempuan (Studi Rencana Kerja Pemecahan Masalah Pembangunan Sumber Daya Manusia Perempuan)". Laporan Penelitian. Pekanbaru: Pemprov. Riau.
- Sugeng Pujileksono. (2006). *Petualangan Antropologi*. Malang: UMM Press.
- Sugiono. (2009). *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Suripan Sadi Hutomo. (2001). *Sinkretisme Jawa Islam*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Soerjanto Poespowardojo. (1986). "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi". Dalam Ayatrohaedi (ed.). *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Suwardi MS. dkk. (2006). *Pemutakhiran Adat Kuantan Singingi*. Pekanbaru: Alaf Riau.

- Syed Husein Alatas. (1972). *Modernization and Social Change: Studies in Modernization, Religions, Social Change and Development in South-East Asia*. Sydney: Angus & Robertson.
- T.D. Situmorang & A.Teeuw. (1952). *Sejarah Melayu*. Jakarta: Balai Pustaka.
- T. Sianipar, Alwisol, dan Munawir Yusuf. (1989). *Dukun, Mantra, dan Kepercayaan Masyarakat*. Jakarta: Pustakakarya Grafikatama.
- Tambiah, Stanley J. (1985). *Culture, Thought, and Social Action: an Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tasriani dan Train Zulhadi. (2013). “ Pengendalian Pencemaran Sumber Daya Air Sungai Kuantan dan Sungai Singingi dengan Pendekatan Kearifan Lokal (Local Wisdom) di Kabupaten Kuantan Singingi”. Dalam *Jurnal Khutubkhanah*. Vol. 16 No. 2. Juli – Desember 2013. Pekanbaru: LPPM UIN Suska Riau.
- Taufik Abdullah & Sharon Siddique (eds.). (1988). *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES.
- Tenas Effendy. (1986). “Perana Dukun, Pawang, Bomo dan Kemantan dalam Kehidupan Orang Melayu di Riau. Tidak diterbitkan.

- — —. (1993). *Lambang dan Falsafah dalam Arsitektur dan Ragam Hias Tradisional*. Pekanbaru: Pemda TK.I Propinsi Riau.
- Toyo. (2014). “Ritual Tolak Bala Pada Masyarakat Petalangan di Desa Betung Kecamatan Pangkalan Kuras Kabupaten Pelalawan”. Skripsi. Pekanbaru: Fakultas Ushuluddin UIN SUSKA Riau.
- Tsuyoshi, Kato. (2001). “Sumatera Barat, Kuantan dan Negeri Sembilan dalam Perspektif Sejarah”, dalam Edi Sedyawati dan Susanto Zuhdi (Penyunting). *Arung Samudera; Persembahan Memperingati Sembilan Windu A.B. Lapijan*. Jakarta: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya Lembaga Penelitian Universitas Indonesia.
- Turner, Ashley M. (1991). “Belian as a Symbol of Cosmic Reunification”. Dalam Jamie C. Kassler (ed.). *Metaphor: a Musical Dimension*. pp. 121-146. Sydney: Currency Press.
- UU. Hamidy. (1986). *Dukun Melayu Rantau Kuantan Riau*. Pekanbaru: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- — —. (1996). *Orang Melayu di Riau*. Pekanbaru: UIR Press.



- — —. (1999). *Islam dan Masyarakat Melayu di Riau*. Pekanbaru: UIR Press.
- — —. (2000). *Masyarakat Adat Kuantan Singingi*. Pekanbaru: UIR Press.
- Walter, Mariko Namba & Eva Jane Neumann Fridman (ed.). (2004). *Shamanism: an Encyclopedia of World Belief, Practice, dan Culture*. Santa Barbara California: ABC-CLIO, Inc. Available from [lib.freescience.engineering.org](http://lib.freescience.engineering.org).
- Wan Abdul Kadir Wan Yusoff. (2007). "Mantera, Budaya, dan Pemikiran Orang Melayu". Dalam Rogayah A. Hamid & Mariyam Salim (Penyelenggara). *Pandangan Semesta Melayu Mantera*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Weiner, Annette B. (1984). "From Words to Objects to Magic: Hard Words' and the Boundaries of Social Interaction". Dalam Don Brennies & Fred R. Myers (ed.). *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*. New York: New York University Press.
- Winstedt, Sir Richard. (1950). *The Malays: A Cultural History*. New York: Philosophical Library.
- Woodward, Mark R. (1999). *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (terjemahan). Yogyakarta: LkiS.

- Yacoob Harun. (2001). *Kosmologi Melayu*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya.
- Zalila Sharif dan Jamilah Haji Ahmad (Penyelenggara). (1993). *Kesusasteraan Melayu Tradisional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Zakiyuddin Baidhawry dan Mutohharun Jinan (eds.). (2003). *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*. Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial.
- Zuzitah Abd Samad (Editor). (2011). *Khazanah Petalangan: Seni, Bahasa dan Budaya*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya.

# TOGAK BALIAN

RITUAL PENGobatan MASYARAKAT  
KENEGERIAN KOTO RAJO  
KUANTAN SINGINGI

Ritual Balian berasal dari pemahaman bahwa alam ini memiliki suatu kekuatan magis (supranatural), baik di pohon, di air, udara, dan di tanah. Masing-masing memiliki kekuatan dan daya magis yang berbeda satu sama lain. Kekuatan inilah yang mereka ambil dan mereka sakralkan. Dari konsepsi ini, lalu mereka menjadikan kekuatan ini sebagai "sesuatu" yang mampu dan dapat menolong mereka, sehingga mereka menggunakan kekuatan magis pula untuk memanggil "kekuatan tersebut" dalam sebuah prosesi upacara yang disebut dengan "Balian". "Kekuatan" ini dipandang memberikan pengaruh bagi kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, perlu dilakukan suatu ritual khusus agar masyarakat dapat memanfaatkan "kekuatan" ini untuk kebaikan hidup mereka.



ISBN 978-602-1096-20-8



9 786021 096208